سلسلة التحقيقات العلمية (٥١)
إصداراتنا الرقمية (١٧٧)

نور الأنوار

في شرح المنار

للإمام حافظ الدين

أبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي الحنفي

المتوفى سنة (٧٠١ هـ)

تأليف الفقيه الأصولي المفسر

أحمد بن أبي سعيد الأميتهوي الهندي الحنفي

المشهور بملا جيون

(١٠٤٧-١١٣٠هـ)

اعتنى به وخرج أحاديثه وقدم له

الأستاذ الدكتور

صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي

بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمان - الأردن



مركز أنوار العلماء للدراسات

نور الأنوار.....

........في شرح المنار

نور الأنوار

في شرح المنار

للفقيه الأصولي أحمد بن أبي سعيد الأميتهوي الهندي الحنفي

المشهور بملا جيون

ولد سنة (١٠٤٧هـ)، وتوفي سنة (١١٣٠هـ)

اعتنى وخرَّج أحاديثه وقدَّم له

الأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج

عميد كلية الفقه الحنفي بجامعة العلوم الإسلامية العالمية

عمان، الأردن

مركز أنوار العلماء للدراسات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديهم، واقتفى أثرهم إلى يوم الدين.

وبعد:

إن من الكتب الفاخرة المقرّرة في مناهج كليتنا الموقرة، كلية الفقه الحنفي، كتاب «نور الأنوار في شرح المنار»؛ لأبرز علماء الهند المتأخرين، المشهور بملا جيون.

ويُعَدُّ من أفضل شروح «المنار»؛ لسهولة عبارته، ويسر إشارته، وابتعاده عن المباحث الكلامية فيما لا حاجة له للدارس في علم الأصول؛ لذلك لاقى قبولاً كبيراً، وشيوعاً عظيماً في البلاد والعباد، واهتم به الدارسون، وأقبل عليه المحشون.

ومنهم: محمد عبد الحليم اللكنوي في «قمر الأقمار على نور الأنوار في شرح المنار»، وهي حاشية فاخرة، نسأل الله أن ييسر لنا خدمتها وطباعتها، وابن قاسم جسوس محمد بن مبارك الهروي، الشهير بميرك البخاري في «دائرة الأصول على نور الأنوار»، ووحيد الزمان ابن الحاج المولوي في «إشراق الأبصار في تخريج أحاديث نور الأنوار»، وغيرهم.

ورغم هذه الاهتمام الكبير به، إلا أنه لم يطبع طبعة تليق به من الخدمة والتَّعليق والتَّخريج والتَّصحيح، وقد احتجنا لطباعته لتدريسه في الكلية، فطبع في المرّة الأول

بالاعتماد على النسخة التي درستها عدّة مرات بدون أي خدمة يستحقها.

وضاق بنا الوقت في هذا العام للحاجة لطباعته للكلية، ولم يكن متسعاً من الوقت لخدمته بما يليق به، فاقتصرت على خدمة يسيرة له من تخريج أحاديثه، وترجمة أعلامه، والتقديم بتمهيد يشتمل على ترجمة الماتن والشّارح، وبيان أهمية المتن.

وأسأل الله ﷻ أن ييسر لنا في طبعة قادمة أن نوفيه حقَّه من الخدمة والتَّعليق في فكّ مغلقاته، وتيسير عباراته، وزيادة الفوائد والشوارد عليه.

ونسأله تعالى أن يقبل منا هذا العمل، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرزقنا الصدق في القول والعمل، وأن ييسر لنا أمورنا، ويثبت أقدمنا على طريقه وسبيله، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج

في صويلح، عمان، الأردن

بتاريخ ٢٢ـ٩ـ٢٠١٩م

تمهيد: في دراسات مختصرة بين يدي الكتاب:

يحسن بنا أن نُقدِّم قبل الشُّروع بهذا الشَّرح الفاخر تعريفاً موجزاً عن مؤلف متن «المنار»، ونُبين مكانة المتن العلمية، ونُظهر مكانة الشّارح الفقهية، في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة موجزة للماتن:

أولاً: اسمه ونسبه وكنيته:

وهو عبد الله بن أحمد بن محمود النَّسفيّ الحنفي، حافظ الدين[1]، أبو البركات[2].

نسبة إلى نسف بفتحتين من بلاد السغد، فيما وراء النهر، وقيل: بكسر السِّين، وفي النسبة تفتح .

ثانياً: شيوخه:

نشأ على قدم هائل، وتفقه بجماعة من أعيان العلماء، حتى برع في الفقه والأصول والعربية واللغة[3]، ومن شيوخه:

١.شمس الأئمة الكردري[4]، وهو مُحَمَّد بن عَبْد السَّتَّار بن محمد العِمَادِيّ

---

(١) ينظر: الجواهر المضية١: ٢٧٠ـ ٢٧١.

(٢) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٣) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٤) ينظر: الجواهر المضية١: ٢٧٠ـ ٢٧١.

الكَرْدَرِيّ البَرَاتَقِينِي الحنفي، أبو الواجد، شمس الأئمة، انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه، (٥٩٩-٦٤٢هـ)[١].

٢.حميد الدين الضرير[٢]، وهو علي بن محمد بن علي الرَّامُشِيّ البُخَارِيّ، الضرير، نجم العلماء، من مؤلفاته: «الفوائد في شرح الهداية»، و«شرح المنظومة النسفية»، و«شرح النافع»، و«شرح الجامع الكبير»، (ت٦٦٦هـ)[٣].

٣.بدر الدين خواهر زاده[٤]، وهو محمَّد بن محمود بن عبد الكريم الكَرْدَريّ، المعروف بخُواهَر زاده، بدر الدين، ابن أخت شمس الأئمّة عبد الستار الكَرْدَريّ(ت٦٥١هـ)[٥].

وروى «الزِّيادات» عن أحمد بن محمد العتابيّ[٦]. قال اللكنوي[٧]: «أن العتابي مات سنة ست وثمانين وخمسمائة، وأنَّي تصحّ رواية شخص مات سنة عشر وسبعمائة عن شخص مات سنة ست وثمانين وخمسمائة».

ثالثاً: تلامذته:

وتصدر للإفتاء والتدريس سنين عديدة[٨].

---

(١) ينظر: الجواهر٣: ٢٢٨-٢٣٠، وتاج ص٢٦٧-٢٦٨، والنجوم الزاهرة٦: ٣٥١، والأعلام٧: ٢٥٥.

(٢) ينظر: الفوائد ص ١٠٢.

(٣) ينظر: الجواهر٢: ٥٩٨، والتاج ص٢١٥، والفوائد ص٢١١، والكشف٢: ٢٠٣٢.

(٤) ينظر: الفوائد ص ١٠٢.

(٥)ينظر: الجواهر المضيئة٣: ٣٦٢-٣٦٣، والفوائد البهيّة ص٢٧٠-٢٧١.

(٦) في المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٧) في الفوائد ص١٠٢.

(٨) في المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

وانتفع به غالب علماء عصره.

وسمع منه الصغناقي[1]، وهو حسين بن علي بن حجاج بن علي السِّغْنَاقي أو الصِّغْنَاقِيّ، حسام الدين، نسبةً إلى سِغْنَاق بلدة في تركستان، قال السيوطي: كان عالماً فقيهاً نحوياً جدلياً، ومن مؤلفاته: «شرح التمهيد في قواعد التواحيد» لأبي المعين المكحولي، و«الكافي شرح أصول البزدوي»، قال اللَّكْنَوِيُّ: طالعت من تصانيفه «النهاية» وهو أبسط شروح «الهداية» وأشملها، قد احتوى على مسائل كثيرة وفروع لطيفة. (ت٧١٠هـ)[2].

رابعاً: ثناء العلماء عليه:

قال الكفوي: «كان إمامًا كاملا عديم النظير في زمانه رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث ومعانيه»[3].

وقال ابن تغرى[4]: « أحد العلماء الزهاد... وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه علماً وعملاً، هذا مع الخلق الحسن، والتواضع الزائد، وفصاحة اللفظ، وطلاقة اللسان، ومحبته للفقراء والطلبة والإحسان إليهم، وأكب على الاشتغال والإشغال والتصنيف».

وقال ابن تغرى[5]: «وكان إماماً عالاً، زاهداً خيراً، ديناً كريماً، متواضعاً، مترفعاً

---

(١) في المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣، والدرر الكامنة٢: ١٧.

(٢) ينظر: تاج التراجم ص١٦٠، والكشف٢: ٢٠٣٢، والفوائد ص١٠٦.

(٣) ينظر: الفوائد ص ١٠٢.

(٤) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٥) في المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

على الملوك، متواضعاً للفقراء، لا يتردد لأرباب الدولة، ولا يجتمع بهم، إلا إذا أتوا إلى منزله، أثنى على علمه ودينه غيرُ واحد من العلماء، ولم يزل على ما هو عليه من العلم والعمل، حتى أدركه أجله».

وقال ابنُ حجر[١]: «علاّمة الدنيا»

خامساً: مؤلفاته:

صاحب التصانيف المفيدة في الفقه والأصول والعربية، وغير ذلك[٢].

ومن تصانيفه المعتبرة[٣]:

١. «المصفى شرح المنظومة النسفية »[٤].

٢. «المنافع شرح الفقه النافع»[٥].

٣. «المستصفي شرح الفقه النافع»[٦].

٤. «الكافي في شرح الوافي»[٧]، و«الوافي» متن لطيف في الفروع، وشرحه في «الكافي»[٨].

---

(١) في الدرر الكامنة٢: ١٧.

(٢) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٣) ينظر: الفوائد ص١٠٢..

(٤) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٥) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٦) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣، والفوائد ص١٠٢.

(٧) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٨) ينظر: الفوائد ص١٠٢.

٥. «كنز الدقائق»[١]، وهو متن مشهور في الفقه[٢].

٦. «المنار في أصول الفقه»، وله شرحان عليه اسم أحدهما «كشف الأسرار»، وهو الأكبر، والآخر ألطف منه[٣].

٧. «المنار في أصول الدين»[٤].

٨. «العمدة في أصول الدين»، اعتنى جماعة بشرحها، فشرحها المصنف شرحاً واسعاً مفيداً سماه «الاعتماد في الاعتقاد»، وشرحها الشيخ الأقشهري، والشيخ عز الدين البخاري شرحاً واسعاً مفيداً، وشرحها قاضي القضاة القونوي شرحاً سماه «الزبدة في شرح العمدة»[٥].

٩. «المدارك في تفسير القرآن الكريم» في أربع مجلدات[٦].

١٠. «المستوفي»[٧].

١١. «شرحان على الأخسيكتي المنتخب»[٨].

وله تصانيف أخر غير ما ذكرنا.

---

(١) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.
(٢) ينظر: الفوائد ص١٠٢.
(٣) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.
(٤) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.
(٥) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.
(٦) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.
(٧) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.
(٨) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

ولا يصح نسبة شرح للهداية له، ذكر الإتقاني في «غاية البيان»: أن النسفي لمّا نوىٰ أن يشرح «الهداية» سمع به تاج الشريعة، وهو من أكابر عصره، فقال: لا يليق بشأنه فرجع عما نواه، وشرع في أن يصنف كتاباً، مثل: «الهداية»، فألف «الوافي» ثم شرحه، وسماه بـ«الكافي»، فكأنه «شرح الهداية»، وهو إمام كامل فاضل محرر مدقق[1].

قال اللكنوي[2]: «وكل تصانيفه نافعة معتبرة عند الفقهاء مطروحة لأنظار العلماء».

سادساً: وفاته:

مات ليلة الجمعة من شهر ربيع الأول سنة إحدىٰ وسبعمائة[3]، ودفن فيٰ بلدة أيدج[4].

قال ابن قطلوبغا[5] والكفوي[6]: «كان ببغداد سنة عشر وسبعمائة». والصحيح الأول.

* * *

(١) ينظر: الفوائد ص١٠٢.

(٢) في الفوائد ص١٠٢.

(٣) ينظر: المنهل الصافي ٧: ٧٢ـ ٧٣.

(٤) ينظر: الجواهر١: ٢٧٠ـ ٢٧١.

(٥) في تارج التراجم١: ١٧٥.

(٦) ينظر: الفوائد ص١٠٢.

المطلب الثاني: لمحة موجزة عن المتن:

يُعَدُّ متن «منار الأنوار» أشهر متن في المذهب الحنفي، ومما يدل على ذلك:

١. **أنه مؤلفه عبد الله النَّسفي، (ت٧٠١هـ) من أبرز وأشهر علماء المذهب،** كما ظهر في ترجمته.

٢. **أنه متن متين جامع مختصر نافع،** ومن أكثر كتب الأصول تداولاً وأقربها تناولاً مع صغر حجمه ووجازة نظمه، بحرٌ محيطٌ بدرر الحقائق، وكنزٌ أودع فيه نقود الدَّقائق.

٣. **أن أشهر كتاب يدرسه الطلبة في المذهب؛** لذلك أقبل على شرحه تسهيلاً عليهم أكابر علماء المذهب كالكاكي والبابرتي وابن نجيم وابن العيني وابن ملك وغيرهم كما سيأتي.

٤. **أن شروحه لا تحصى،** ومنها: «كشف الأسرار» للمؤلف، و«جامع الأسرار» للكاكي، و«نور الأنوار» لملا جيون، و«إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار» لسعد الدِّين محمود الدِّهلوي، و«شرح ابن ملك»، و«شرح ابن العيني»، و«شرح ناصر الدِّين ابن الربوة»، و«تبصرة الأسرار»؛ لهبة الله بن أحمد التركستاني، و«الأنوار» للبابرتي، و«اقتباس الأنوار» ليوسف بن قوماري العنقري، و«فتح الغفار» لابن نجيم

المصري، و«نتائج الأفكار» لعزمي زاده، وغيرها من الشُّروح التي لا تحصى[1].

٥.أنه مختصر لأشهر كتاب في الأصول عند الحنفية، وهو أصول البزدويّ «كنز الوصول إلى معرفة الأصول»؛ لفخر الدين عليّ بن محمد بن الحسين البزدويّ، (ت٤٨٢هـ)، وهو كتاب عظيم الشأن، جليل البرهان، محتو على لطائف الاعتبارات بأوجز العبارات، تأبى على الطلبة مرامه، واستعصى على العلماء زمامه، قد انغلقت ألفاظه وخفيت رموزه وألحاظه، فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه وكشف خباياه وتلميحه.

ومن شروح البزدوي: «كشف الأسرار» لعبد العزيز بن أحمد البخاري، وهو أحسنها وأشهرها، و«الكافي» لحسين بن علي الصغناقي، و«التَّقرير» لأكمل الدِّين البابرتي، و«التَّحرير» لمصنفك، و«شرح أحمد بن حسن الجاربردي»، و«شرح قوام الدِّين الأتراري»، و«شرح محمد بن أحمد بن الضياء المكي»، و«شرح عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني»، و«شرح حميد الدِّين عليّ بن محمد الضرير»، و«شرح ملا خسرو»، وغيرها من الشُّروح[2].

* * *

---

(١) ينظر: كشف الظنون ٢: ١٨٢٣، ومفتاح السَّعادة ٢: ١٦٧-١٦٨، والجواهر المضية ٢: ٢٩٤، والفوائد البهية ص١٠٢، وتاج التَّراجم ص١٧٤، والأعلام ٤: ١٩٢.

(٢) ينظر: كشف الظنون١: ٨١، ومفتاح السَّعادة ٢: ١٦٥، والجواهر المضية ٢: ٥٩٤-٥٩٥، وتاج التراجم ص٢٠٥، ومقدمة الهداية ٣: ١٤، والفوائد البهية ص٢٠٩-٢١١، وكتائب أعلام الأخيار ق١٥٦/ ب-١٥٧/ ب، والأعلام ٥: ١٤٨.

المطلب الثالث: ترجمة موجزة للشارح[(١)]:

أولاً: اسمه ونسبه:

الشيخ العالم الكبير العلامة أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق ابن خاصة خدا الحنفي الصالحي الأميتهوي، المشهور بملا جيون ـ بكسر الجيم وسكون التحتية وفتح الواو وسكون النون ـ لغة هندية، معناه الحياة.

كان من ذرية الشيخ عبد الله المكي، ويرجع نسبه إلى سيدنا صالح على نبينا وعليه السلام.

ثانياً: ولادته ونشأته وشيوخه:

ولد صبيحة يوم الثلاثاء الخامس والعشرين من شعبان سنة سبع وأربعين وألف ببلدة أميتهي.

ونشأ في حجر أبيه وحفظ القرآن، وله سبع سنوات، ثمّ اشتغل بالعلم من غير رعاية التَّقديم والتأخير، ولما بلغ ثلاث عشرة سنة توفي والده، وقرأ أكثر الكتب الدرسية على الشيخ محمد صادق الستركهي وبعضها على مولانا لطف الله الكوروي، وفرغ من التَّحصيل، وله اثنان وعشرون سنة.

---

(١) هذه الترجمة مستفادة بتمامها من نزهة الخواطر ٦: ٦٩١ـ ٦٩٢.

ثالثاً: تدريسه ورحلاته:

قال ملا جيون عن نفسه: «وقرأت فاتحة الفراغ لما بلغت اثنتين وعشرين سنة، ثمّ تصديت للدَّرس والإفادة».

فقد تصدر للتدريس ببلدته، ولما بلغ الأربعين رحل إلى أجمير، ثم إلى دهلي، وأقام بها زماناً صالحاً، وكان يدرس ويفيد، أخذ عنه خلقٌ كثيرٌ.

وسافر إلى الحرمين الشَّريفين وله خمس وخمسون سنة، فحجّ وزار وأقام بالحرمين مدّة من الزمان.

ثمّ رجع إلى الهند، وقد ناهز السِّتين، فأقام ببلاد الدكن في معسكر السلطان عالمكير بن شاهجهان الدهلوي ستة أعوام.

ثم سافر إلى الحجاز سنة اثنتي عشرة ومائة وألف، وأدى مناسك الحج مرّةً من تلقاء والده، ومرة ثانية من تلقاء والدته.

ودرس «الصحيحين» بتدبر وإتقان ومراجعة إلى الشروح.

ثم رجع إلى الهند، وأتى بلدته سنة ست عشرة ومائة وألف، وأقام ببلدة أميتهي بعد ذلك سنتين.

ثمّ سار إلى دهلي، ومعه جماعة من المحصلين عليه فأقام بها زماناً، ولما رجع شاه عالم بن عالمكير من بلاد الدكن استقبله في أجمير، وسافر معه إلى لاهور وأقام بها زماناً.

ولما مات شاه عالم رجع إلى دهلي، وأقام بها إلى أن توفي وتقرب إلى فرخ سير، وانتفع به خلق كثير.

وكان غاية في إيصال النّفع إلىٰ النّاس يشفع لهم عند السُّلطان، وكان مع كبر سنه لم يعتزل عن النّاس، ولم يترك الدَّرس والإفادة، حتىٰ درس إلىٰ عشية مات فيها.

رابعاً: مؤلفاته:

وله مصنفات جيدة حسان ممتعة أشهرها:

١.«التفسير الأحمدي» في مجلد كبير، كتابٌ في تفسير آيات الأحكام شرع في تصنيفه سنة أربع وستين وألف، وله ست عشرة سنة، وكان يقرأ حينئذٍ الحسامي في الأصول، وفرغ من تصنيفه حين كان يقرأ شرح المطالع سنة تسع وستين وألف، وذلك ببلدة أميتهي، ثم صححه بعد ما فرغ من التَّحصيل في سنة خمس وسبعين وألف، وله سبع وعشرون سنة.

٢.«نور الأنوار في شرح المنار» في الأصول، صنَّفه في المدينة المنورة في شهرين، شرع في تصنيفه غرة ربيع الأول سنة خمس ومائة وألف، وفرغ منه في سابع جمادىٰ الأولىٰ من السنة المذكورة، وهو شرح نفيس ممزوج حامل المتن، تلقاه العلماء بالقبول تعليقاً وتدريساً.

٣.«السوانح علىٰ منوال اللوائح للجامي»، صنّفه في الحجاز لما رحل إليه مرّة أُخرىٰ سنة اثنتي عشرة ومائة وألف.

٤.«مناقب الأولياء في أخبار المشايخ»، صنّفه في كبر سنه ببلدة أميتهي، وله تتمة لولده عبد القادر.

٥.«آداب أحمدي في السير والسلوك»، صنّفه في صغر سنه. قال ملا جيون عن نفسه: «لما بلغت ثلاث عشرة سنة توفي والدي، وصنفت «آداب أحمدي في السِّير

والسلوك»، وأنشأت خطب الجمع والأعياد وهذبت مصنفات جدي عبيد الله وصنوه علم الله».

خامساً: تصوفه:

قال ملا جيون عن نفسه: «وأخذت الطريقة الجشتية عن الشَّيخ الأستاذ محمد صادق الستركهي».

وصلت إليه الخرقة من الشيخ ابن عبد الرزاق القادري، صحبه السيد قادري بن ضياء الله البلكرامي.

سادساً: أشعاره:

قال ملا جيون عن نفسه: «ولما بلغت الأربعين رحلت إلى دهلي وأجمير واعتراني العشق في هذا الزمان، فأنشأت في تلك الحالة مزدوجة على نهج المثنوي المعنوي، يحمل خمسة وعشرين ألفاً من الأبيات، وأنشأت ديوان شعر كديوان الحافظ فيه خمسة آلاف بيت، ولما سافرت إلى الحجاز أنشأت قصيدة على نهج البردة فيها مائتان وعشرون بيتاً بالعربية.

ولما وصلت إلى بندر سورت شرحت تلك القصيدة، واعتراني العشق مرّة ثانية، فأنشأت تسعاً وعشرين قصيدة بالعربية، انتهى.

سابعاً: وفاته:

كانت وفاته ليلة الثلاثاء لتسع خلون من ذي القعدة سنة ثلاثين ومائة وألف بمدينة دهلي فدفنوه بزاوية المير محمد شفيع الدّهلوي، ثمّ نقلوا جسده إلى بلدة أميتهي بعد خمسين يوماً ودفنوه بمدرسته.

نور الأنوار

في شرح المنار

للفقيه الأصولي أحمد بن أبي سعيد الأميتهوي الهندي الحنفي

المشهور بملا جيون

ولد سنة (١٠٤٧هـ)، وتوفي سنة (١١٣٠هـ)

اعتنى وخرَّج أحاديثه وقدَّم له

الأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمدُ لله الذي جعل أصول الفقه مبنىً للشَّرائع والأحكام، وأساساً لعلم الحلال والحرام، وصَيَّرَها موثقةً بالبراهين والدَّلائل، وموشحةً بالحُلي والشَّمائل، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيّدنا مُحمّد الذي أَجرىٰ هذه الرُّسوم إلىٰ يومِ الدين، وأَيّدَ العلماءَ بالأيدِ المتين، ورفع درجاتَهم في أَعلىٰ عليين، وشَهد لهم بالفلاح واليقين، وعلىٰ آله وأصحابه الهادين المهتدين، وتابعيهم وتبعهم من الأئمة المجتهدين.

وبَعْدُ:

فلَمّا كان كتاب «المنار» أوجز كتب الأُصول متناً وعبارةً، وأَشملها نِكَتاً ودراية، ولم يشتغل بحلِّه أحدٌ من الشرّاح الذين سبقونا بالزِّمان، ولم يعصموا عن النسيان، فإن بعضَ الشروح مختصرةٌ مخلّةٌ لفهم المطالب، وبعضَها مطولةٌ مملّةٌ في درك المآرب.

وقديماً كان يختلج في قلبي أن أشرحَه شرحاً يَنحلُّ منه مغلقاتُه، ويُوضحُ مشكلاتُه، من غيرِ تعرُّضٍ للاعتراض والجواب، ولا ذكرٍ لما صدرَ منهم من الخللِ والاضطراب، ولم يتفق لي ذلك إلىٰ مدّةٍ لكثرةِ المشاغل، وضيقِ المحامل، فإذا أنا وصلت إلىٰ المدينة المنورة، والبلدة المكرمة، فقرأ عليَّ الكتابَ المذكور بعضُ خلاني، وخُلَّصُ إخواني، من الخطباءِ المعظمة للحرم الشريف، والمسجد المنيف، فاقترحوا بهذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم، وحكموا عليَّ جبراً ولم يتركوا لي

عذراً، فشرعتُ في إسعافِ مأمولهم، وإنجاح مسؤولهم، على حسب ما كان مستحضراً لي في الحال، من غير توجهٍ إلى ما قيل أو يقال.

وسميته بكتاب:

«نور الأنوار في شرح المنار»

والله الموفق في البداية والنهاية، وهو حسبي للسعادة والهداية، والمسؤول منه أن يجعلَه خالصاً لوجههِ الكريم ولا حول ولا قوّة إلا بالعليّ العظيم.

قال المصنفُ ﷺ بعدما تيمّن بالتَّسمية: **(الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم)**.

فتفسير قوله: الحمد لله واضح.

وأمّا الهداية فكما قيل: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وأَجمعوا على أنه إذا نُسِب إلى اللهِ تعالى يُراد به الأَوّل، وإذا نُسِب إلى الرَّسولِ أو القرآن يُراد به الثاني.

وقالوا أيضاً: إنه إذا عُدي إلى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الأول، وإذا عُدّي إليه بواسطةِ إلى أو اللام يراد به الثاني.

وههنا إن نظر إلى أنه منسوبٌ إلى الله تعالى ينبغي أن يُراد به الأوّل، وإن نظر إلى أنه عدّي بواسطة إلى ينبغي أن يراد به الثاني، فإما أن يقدر، هدانا رسلُه، أو يُقال: كلمة: إلى؛ مزيدةٌ للتأكيد والتقوية، وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل.

والصراط المستقيم: هو الصراط الذي يكون على الشَّارع العام، ويسلكه كلُّ واحدٍ من غير أن يكون فيه التفات إلى شعب اليمين والشمال، وهو الذي

يكون معتدلاً بين الإفراط والتفريط، وهذا صادقٌ على شريعة مُحمّد ﷺ؛ لأنها متوسطةٌ بين الإفراطِ الذي في دينِ موسى عليه السلام والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام، وعلى عقائدِ السنة والجماعة، فإنّها متوسطةٌ بين الجبر والقدر، وبين الرفضِ والخروج، وبين التشبيهِ والتعطيل الذي في غيرِها، وعلى طريقِ سلوكٍ جامعٍ بين المحبّة والعقلِ فلا يكون عشقاً مَحضاً مُفضياً إلى الجذب، ولا عقلاً صرفاً موصلاً إلى الإلحاد والفلسفة، نعوذُ بالله جل جلاله منه، وفيه تلميح إلى قوله جل جلاله: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ ﴾ [الفاتحة:٦].

(والصلاةُ على مَن اختصَّ بالخُلُق العظيم).

فتفسير الصلاة واضح.

وقوله: على مَن اختصّ؛ كنايةٌ عن مُحمّد ﷺ، تنبيهاً على أنّ كونَه مختصّاً بالخلقِ العظيمِ ممَّا تقرَّر بالأذهان، حتى لا ينتقل الذهنُ من هذا الوصف إلى غيرِه ﷺ.

والخُلُقُ: هو ملكةٌ يصدرُ عنها الأفعال بسهولة، والخُلُقُ العظيمُ له على ما قالت عائشة رضي الله عنها: «هو القرآن»، يعني أنّ العملَ بالقرآن كان جبّلةً له من غيرِ تكلّف.

وقيل: هو الجودُ بالكونين، والتوجُّه إلى خالقهما.

وقيل: هو ما أَشارَ إليه ﷺ بقوله: «صِلْ مَن قطعك، واعفُ عَمَّن ظَلَمَك، وأَحْسنْ إلى مَن أساء إليك»[1].

والأصحُّ: أنّ الخلقَ العظيم هو السلوك إلى ما يرضي عنه الله تعالى والخلق

---

(١) فعن عقبة بن عامر رضي الله عنه، قال: لقيت رسول الله ﷺ فقال لي: «يا عقبة بن عامر، صل من قطعك، وأعط من حرمك، واعف عمن ظلمك» في مسند أحمد٢٨: ٦٥٤، وله ألفاظ متعددة عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم في كتب السنن.

جميعاً، وهذا غريب جداً.

وهو تلميحٌ إلىٰ قوله ﷻ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم:٤]، وهو وإن لم يدلّ علىٰ الاختصاص، لكن لمّا كان في محلّ المدح اختصّ به.

(وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدِّين القويم) عطفٌ علىٰ قوله: علىٰ مَن اختصّ.

والآلُ: أهلُ بيته أو عترته، أو كلُّ مؤمن تقي، وهو الأنسبُ ههنا؛ لأنّ المصنفَ ﵁ لم يتعرَّض لذكر الأصحاب في الصَّلاةِ فكان الأولىٰ هو التَّعميم.

والدِّينُ: هو وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقول باختيارِهم المحمود إلىٰ الخير بالذّات، وهو يشملُ العقائد والأعمال.

ويُطلق علىٰ كلِّ دين.

والإسلامُ: هو الدينُ المخصوصُ لمحمّد ﷺ، ولعلَّ في وصفِهِ بالقويمِ إشارةٌ إليه؛ لأنَّ دينَ الإسلام هو الموصوفُ بالاستقامة.

ثمّ اعلم أنّ أصولَ الفقه له حَدٌّ إضافي، وحدٌّ لقبيٌّ، وغايةٌ، وموضوعٌ، ولمَّا لم يذكره المصنف ﵁ طويناه علىٰ غرّه.

ولكن لا بُدّ ههنا من أن يُعلمَ أنّ علمَ أصول الفقه علمٌ يبحثُ فيه عن إثبات الأدلة للأحكام.

فموضوعُه علىٰ المختار: هو الأدلةُ والأحكامُ جميعاً، الأوّلُ: من حيث إنّه مُثبِتٌ، والثاني: من حيث إنّه مثبَتٌ.

والمصنِّفُ ﵁ ذكر أحوالَ الأدلة في صدرِ الكتاب، وأحوالَ الأحكام في آخرِه بعد الفراغ عنها فقال ﵁:

(اعلم أن أصول الشرع ثلاثة).

والأصول: جمعُ أصل، وهو ما يُبتنىٰ عليه غيرُه، والمرادُ بها ههنا الأدلة.

والشرع: إن كان بمعنىٰ الشَّارع فاللامُ فيه للعهد: أي الأدلةُ التي نصبَها الشَّارعُ دليلاً، وإن كان بمعنىٰ المشروع فاللامُ فيه للجنس: أي أدلة الأحكام المشروعة.

والأولىٰ أن يكون الشرعُ اسماً للدين فلا يَحتاج إلىٰ التأويل، وإنّما لم يقل أُصول الفقه؛ لأنّ هذه الأصول كما أنّها أُصول الفقه فكذلك هي أصولُ الكلام أيضاً.

(الكتابُ والسنةُ وإجماعُ الأمة).

بدلٌّ من ثلاثة، أو بيان له.

والمرادُ من الكتاب: بعضُ الكتاب، وهو مقدارُ خمسمئة آية؛ لأنه أصلُ الشرع، والباقي قصصٌ ونحوها.

وهكذا المراد من السنة: بعضُها: وهو مقدار ثلاثة آلاف علىٰ ما قالوا.

والمراد بإجماع الأمة: إجماع أمة محمّد ﷺ لشرافتِها وكرامتِها، سواء كان إجماع أهل المدينة أو إجماع عترة الرسول أو إجماع الصحابة رضي الله عنهم أو نحوهم.

(والأصل الرابع القياس): أي الأصلُ الرابعُ بعد الثلاثة للأحكام الشرعية، وهو القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة.

وكان ينبغي أن يُقيّده بهذا القيد كما قيّده فخرُ الإسلام وغيرُه ليخرج القياس الشبهي والعقلي، ولكنّه اكتفىٰ بالشهرة.

فنظيرُ القياس المستنبط من الكتاب: قياسُ حرمةِ اللواطةِ علىٰ حرمةِ الوطءِ في حالِ الحيض بعلّةِ الأذىٰ المستفادة من قوله جل جلاله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢].

ونظيرُ القياس المستنبط من السنة: قياسُ حرمة تفاضل الجصّ والنورة بعلّة

القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل والفضل ربا»[١].

ونظيرُ القياس المستنبط من الإجماع: قياسُ حرمةِ أمِّ المزنية على حرمةِ أُم أَمتِه التي وطئها المستفادةُ من الإجماع بعلّةِ الجزئيةِ والبعضية.

وإنّما أَوردَ بهذا النمط ولم يقل إن أصول الشرع أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ليكون تنبيهاً على أن الأصولَ الأُول قطعيةٌ، والقياسُ ظنيٌّ، وهذا باعتبار الأغلب والأكثر، وإلاّ فالعامُّ المخصوصُ منه البعض، وخبرُ الواحدُ ظنيٌّ، والقياسُ بعلّةٍ منصوصةٍ قطعيٌّ؛ ولأنه لَمّا قال: والأصلُ كان ردّاً على منكري القياس قصداً وصريحاً، ولمّا قال: الرابعُ كان دالاً على أنّ مرتبتَه بعد الأصولِ الثلاثة، فما دام كان الحكمُ موجوداً في واحدٍ من الثلاثةٍ لم يحتج إلى القياس.

ثمّ لا بأس أن تكون هذه الأصول فروعاً لشيء آخر؛ لأنها كلُّها أصولٌ بالنسبة إلى الحكم، فالكتابُ والسنةُ فرعٌ للتصديق بالله ورسوله، والإجماع فرعٌ للدّاعي، والقياس فرع للثلاثة.

ووجه الحصر في هذه الأربع أن المُسْتَدِلَّ لا يخلو: إمّا أن يتمسَّك بالوحي أو غيره، والوحي: إمّا متلوٌّ وهو الكتاب، أو غيرُه وهو السنّة، وغيرُ الوحي إن كان قولَ الكلّ فالإجماع، وإلاّ فالقياس.

وأَمّا شرائعُ مَن قبلنا فملحقةٌ بالكتاب والسنة، وتعاملُ الناس ملحقٌ بالإجماع، وقولُ الصحابيِّ ﵁ فيما يُعقلُ ملحقٌ بالقياس، وفيما لا يُعقلُ ملحقٌ بالسنة، والاستحسانُ ونحوُه ملحقٌ بالقياس.

---

(١) فعن أبي هريرة ﵁ قال ﷺ: (التمرُ بالتمر، والحنطةُ بالحنطة، والشعيرُ بالشعير، والملحُ بالملح مثلاً بمثل، يداً بيد، فمَن زاد أو استزاد فقد أربى إلاّ ما اختلفت ألوانه) في صحيح مسلم٣: ١٢١١.

[الكتاب]

ثمّ فَصَّلَ المصنفُ رضي الله عنه الأصول الأربعة فقَدَّمَ الكتاب وقال:

(**أمّا الكتاب: فالقرآنُ المُنَزَّلُ على الرسول ﷺ**)، وهذا تعريفُ الكتاب، واللامُ فيه للعهد، والمعهودُ هو الكتابُ السابقُ ذكرُه الذي كان مضافاً إليه للبعض.

والقرآن إن كان عَلَماً كما هو المشهور، فهو تعريفُ لفظيٌّ، وابتداءُ التعريف الحقيقيّ من قوله: المُنَزَّل...الخ، وإن كان بمعنى المقروء أو بمعنى المقرون، فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلّف.

فالمُنَزَّلُ: أي احترازٌ عن الكتب الغير سماوية.

وقوله: على الرّسول؛ احترازٌ عن باقي الكتب السماوية.

والمُنَزَّلُ يجوز أن يُقرأ بالتخفيف: أي المنزل دفعة واحدة؛ لأنّ القرآنَ نزلَ دفعةً واحدة من اللوحِ المحفوظِ إلى السماء الدنيا أَوَّلاً، ثمّ نزل نجماً نجماً، وآيةً آيةً، بحسب المصالح والحوائج إليه، أو لأنّه كان ينزل إليه ﷺ دفعةً واحدةً في كلِّ شهرِ رمضان جملة[1].

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان يعرض على النبي ﷺ القرآن كل عام مرة، فعرض عليه مرتين في العام الذي قبض فيه، وكان يعتكف كلّ عام عشراً، فاعتكف عشرين في العام الذي قبض فيه» في صحيح البخاري٦: ١٨٦.

ويجوز أن يُقرأ بالتشديد؛ لأنّ نزولَه في الواقعِ كان بدفعاتٍ مختلفةٍ في مدّةٍ النبوة.

(المكتوبُ بالمصاحف) صفةٌ ثانيةٌ للقرآن، ومعنى المكتوب: المثبت؛ لأنّ المكتوبَ في الحقيقة هو النُّقوشُ دون اللَّفظ والمعنى، وإنّما هما مثبتان في المصاحف، فاللفظُ مثبَتٌ حقيقةً، والمعنى مثبَتٌ تقديراً.

واللامُ في المصاحفِ للجنس، ولا يَضُرُّ تعميمُه لغيرِ القرآن؛ لأنّ القيدَ الأخير يُخرجه، أو للعهد، والمعهود وهي مصاحف القراء السبعة، وهو متعارفٌ بين الناس لا يحتاج إلى أن يُعَرَّف، فيقال: هو ما كتب فيه القرآن حتى [لا] يلزم الدور.

ويُحترز بهذا القيد عَمَّا نُسِخَت تلاوتُه دون حكمه كقوله تعالى: «الشَّيخُ والشَّيخةُ إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله واللهُ عزيزٌ حكيم»(١)، وعن قراءة أُبَيّ ونحوِه ممَّا لم يكتب في المصاحف السَّبعة.

(المنقولُ عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة) صفةٌ ثالثة للقرآن: أي المنقولُ عن الرَّسولِ ﷺ نقلاً متواتراً متوالياً بلا شبهةٍ بنقلِه.

واحترز بقوله: متواتراً عَمَّا نُقِل بطريقِ الآحادِ كقراءةِ أُبَيّ في قضاء رمضان: «فعدةٌ من أيّام أُخر متتابعات»(١)، وعمّا نقل بطريق الشُّهرة كقراءة ابنِ مسعود

---

(١) فعن زر رضي الله عنه قال قال لي أبي بن كعب رضي الله عنه: «كأين تقرأ سورة الأحزاب أو كأين تعدها قال قلت له ثلاثاً وسبعين آية فقال قط لقد رأيتها وإنها لتعادل سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، والله عليم حكيم» في مسند أحمد٥: ١٣٢، وسنن الدارمي٢: ٢٣٤، وصحيح ابن حبان١٠: ٢٧٣، وغيرها.

ﷺ في حدّ السَّرقة: «فاقطعوا أيمانهما»[2]، وفي كفارة اليمين: «فصيامُ ثلاثة أيام متتابعات»[3].

وقوله: بلا شبهةٍ؛ تأكيدٌ على مذهب الجمهور؛ لأنّ كلَّ ما يكون متواتراً يكون بلا شبهة.

وعند الجصاص[4] ﷺ: هو احترازٌ عن المشهور؛ لأنّ المشهورَ عنده قسمٌ من المتواتر لكن مع الشُّبهة، وهذا كلُّه على تقديرِ أن يكون اللامُ في المصاحفِ للجنس.

وأمّا إذا كان للعهدِ فتخرج القراءة الغير متواترة كلّها بقوله: في المصاحف، ويكون قوله: المنقوله عنه بياناً للواقع.

---

(١) فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (نزلت فعدة من أيام أخر متتابعات فسقطت متتابعات) في مصنف عبد الرزاق ٤: ٢٤١، وسنن الدارقطني ١: ١٦٢، وصححه.

(٢) في السنن الصغرى٧: ٢٠٣.

(٣) قرأ ابن مسعود ﷺ: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) في مصنف عبد الرزاق٨: ٥١٣، وعن أبي العالية عن أبي بن كعب ﷺ: (أنه كان يقرأها فمَن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) في المستدرك٢: ٣٠٣: وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والموطأ١: ٣٠٥، ومصنف ابن أبي شيبة ٣: ٨٨، وهي كالخبر المشهور، فإنه إنما يقرأ سماعاً من رسول الله ﷺ فصارت قراءته كالرواية عن النبيّ ﷺ فصحّت الزيادة والتقييد بها، كما في فتح باب العناية٢: ٢٥٦، حتى لو مرض فيها وأفطر أو حاضت استقبل بخلاف كفارة الظهار والقتل، كما في مجمع الأنهر٢: ٥٤٢، والدر المختار٣: ٧٢٧.

(٤) وهو أحمد بن عليّ الجَصَّاص الرَّازِيّ، أبو بكر، إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته، من مؤلفاته: «أحكام القرآن»، و«شرح مختصر الكرخي»، و«شرح مختصر الطَّحاوي»، و«شرح الجامع»، و«أدب القضاء». و«شرح الأسماء الحسنى»، (٣٠٥-٣٧٠). ينظر: الجواهر١: ٢٢٠-٢٢٤، وطبقات ابن الحنائي ص٦٦-٦٧، والفوائد ص٣-٥٤، وطبقات المفسرين١: ٥٥.

وقيل قوله: بلا شبهة، احترازٌ عن التَّسمية؛ لأنّ فيها شبهة؛ ولذا لم يَكفر جاحدُها ولم يجز الاكتفاءُ بها في الصَّلاة، ولم تحرم تلاوتُها للجنبِ والحائضِ والنُّفساء، والأَصحُّ أنّها من القرآن، وإنّما لم يكفرُ جاحدُها لوجودِ الشبهة، وإنّما لم يجز الاكتفاءُ بها في الصَّلاة؛ لعدمِ كونِها آيةً تامّةً عند البعض، وإنّما يجوز التَّلاوة للجنب وأُختيه بقصد التبرّك لا بقصد التَّلاوة.

(وهو اسم للنَّظم والمعنى جميعاً).

تمهيدٌ لتقسيمه بعد بيانِ تعريفه، يعني أنّ القرآنَ اسمٌ للنَّظمِ والمعنى جميعاً، لا لأنّه اسم للنَّظم فقط كما يُنبأُ عنه تعريفُه بالإنزالِ والكتابةِ والنَّقل، ولا أنّه اسمٌ للمعنى فقط كما يُتَوَهَّم من تجويز أبي حنيفة ﷺ للقراءة الفارسية في الصَّلاةِ مع القدرةِ على النَّظم العربيّ؛ وذلك لأنّ الأوصافَ المذكورةَ جاريةٌ في المعنى تقديراً، وجواز الصَّلاة بالفارسيّة إنّما هو لعذرٍ حكميٍّ، وهو أنّه حالة الصَّلاة حالة مناجاة مع الله تعالى، والنظم العربي معجزٌ بليغٌ فلعلّه لا يقدر عليه.

أو لأنّه إن اشتغل بالعربيّ ي نتقل الذّهن منه إلى حسنِ البلاغةِ والبراعة،

ويلتذُّ بالأسجاع والفواصل، ولم يخلص الحضور مع الله تعالى، بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى، وكان أبو حنيفة ﷺ مستغرقاً في بحرِ التوحيدِ والمشاهدةِ ولا يَلتفتُ إلا إلى الذات، فلا طعن عليه في أنّه كيف يُجوِّزُ القراءة بالفارسيِّ مع القدرة على العربيِّ المنزل.

وأمّا فيما سوى الصلاة فهو يراعي جنابهما جميعاً.

وإنّما أَطلق النظم مكان اللفظ رعايةً للأدب؛ لأنّ النظمَ في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، واللفظُ هو الرمي، وإن كان النظمُ يُطلقُ في العرف على الشعرِ أيضاً.

وينبغي أن يعلم أن النظمَ إشارةٌ إلىٰ الكلامِ اللفظيِّ، والمعنىٰ إلىٰ الكلامِ النفسيّ؛ لأنّ المعنىٰ الذي هو ترجمة النظم حادثٌ كالنظم؛ لأنه عبارةٌ عن قصةِ يوسف ﷺ وإخوته، وعن فرعون وغرقه، وكلُّ ذلك حادثٌ بل هو دالٌّ علىٰ أمر الله تعالىٰ ونهيه، وحكمِه وخبرِه.

وهو قديمٌ بلا ريب عندنا فتنبّه له.

* * *

[دلالات الألفاظ]

(**وإنّما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها**)، شروعٌ في تقسيماته: أي إنّما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفةِ تقسيماتِ النَّظم والمعنىٰ، فالأقسامُ بمعنىٰ التَّقسيمات؛ لأنّ هاهنا تقسيمات متعددةٌ وتحت كلِّ تقسيم أَقسام، لا أنّ الكلَّ أقسام متباينة بنفسها، بل تجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر.

وإنّما قال: أقسامها ولم يقل أقسامه تنبيهاً علىٰ أن منشأ التقسيم هو النظم والمعنىٰ جميعاً، علىٰ أنّ التقسيمات الثلاثة الأُول للنظم والرّابع للمعنىٰ، وبعضُهم علىٰ أنّ الدلالة والاقتضاء للمعنىٰ، والبواقي للنظم، والأصحّ: أنّه في كلِّ قسم يُراعي النظم مع دلالته علىٰ المعنىٰ.

(**وذلك أربعةٌ**): أي المذكورُ فيما قبل وهو التقسيمات أربعةُ تقسيمات، وتحت كلِّ قسمٍ منها أَقسامٌ عديدةٌ كما سيأتي؛ وذلك لأنّ البحثَ فيه إمّا أن يكون عن المعنىٰ، وهو التَّقسيمُ الرّابع، أو عن اللفظ، فأَمّا بحسبِ استعمالِه فهو التقسيمُ الثالث، أو بحسب دلالته فإن اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثَّاني، وإلا فهو الأوّل.

(**الأوّل في وجوه النَّظم صيغةً ولغةً**)، يعني أنّ التَّقسيم الأوّل في طرقِ النَّظم من حيث الصِّيغة واللُّغة.

والطُّرق: هي الأنواع والأصناف.

والصِّيغة: هي الهيئة.

واللغة وإن كان يشمل المادة والهيئة كليهما، لكن أريد بها ههنا المادة للمقابلة، فهما من حيث المجموع كنايةً عن الوضع، فكأنّه قال: الأوّلُ في أنواع النَّظم من حيث الوضع: أي من حيث إنّه وُضِعَ لمعنىٰ واحدٍ أو أكثر مع قطعِ النَّظر عن استعمالِهِ وظهورِه.

وإنّما قَدَّمَ الصِّيغةَ علىٰ اللُّغة؛ لأنّ للعموم والخصوص زيادةُ تعلُّق في الصِّيغة بالأغلب.

(**وهي أربعة: الخاصُّ والعامُّ والمشتركُ والمؤول**)؛ لأنّ اللفظَ إمّا أن يَدُلَّ علىٰ معنىٰ واحد أو أكثر، فإن كان الأوّل، فإمّا أن يدلَّ علىٰ الانفرادِ عن الأفراد فهو الخاصُّ، وإمّا أن يدلَّ مع الاشتراكِ بين الأفراد فهو العامُّ، وإن كان الثاني فإمّا أن يترجَّح أحدُ معانية بالتَّأويل فهو المؤول، وإلا فهو المشترك، فالمؤولُ في الحقيقةِ إنّما هو من أقسام المشترك الذي دلّ صيغة ولغة، وإن كان مفعول فعل التأويل الذي هو من شأن المجتهد.

(**والثَّاني في وجوهِ البيان لذلك النظم**): أي التقسيم الثاني في طرقِ ظهورِ المعنىٰ وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الأوّل من الخاصّ والعامّ: أي كيف يظهر المعنىٰ من النظم مسوقاً أو غير مسوق، محتملاً للتأويل أو لا؟ وكيف يخفىٰ المعنىٰ من اللفظ خفاءً سهلاً أو كاملاً؟.

(**وهي أربعة أيضاً: الظَّاهر والنَّصّ والمفسّر والمحكم**)؛ لأنه إن ظهرَ معناه فإمّا أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتملَه فإن كان ظهورُ معناه بمجردِ الصيغة فهو الظاهر، وإلاّ فهو النصّ، وإن لم يحتمله، فإن قبل النسخ فهو المفسّر، وإلاّ فهو المحكم.

فهذه أقسامٌ كلُّها بعضُها أَوْلَىٰ من بعضٍ، فيوجد الأَدْنَىٰ في الأَعْلَىٰ ولا تباين بينهما، وإنّما التباينُ بحسب الاعتبار، بخلاف الخاصّ مع العامّ والمشترك، فإنّها متقابلةٌ بنفسِها، ولهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الأَوَّل، وذكر في الثاني فقط فقال:

(ولهذه الأربعة أربعة تقابُلها): أي لهذه الأقسام الأربعة للظهور أقسام أربعة أُخر تقابلها في الخفاء، فكما أن في الأوّل بعضها أَوْلىٰ من بعض في الظهور، كذلك في المقابل بعضُها أَوْلىٰ من بعض في الخفاء، فيوجد الأدنىٰ في الأَعلىٰ.

(وهي الخفي والمشكلُ والمجمل والمتشابه)؛ لأنه إن خفي معناه فإمّا أن يكون خفاؤه لعارضٍ غيرِ الصِّيغة فهو الخَفِي، أو لنفسِ الصِّيغة، فإن أَمكن إدراكُه بالتَّأمّل فهو المشكل، وإن لم يُمكن فإن كان البيان مرجواً من جانب المُتكلِّم فهو المُجمَل، وإلا فهو المتشابه.

وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلّق بالكلام، كما أن التقسيم الأول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظَّاهر.

(والثَّالثُ في وجوه استعمال ذلك النَّظم): أي التَّقسيمُ الثَّالث في طرقِ استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً من أنّه استعمل في معناه الموضوع له أو غيره، أو استعمل مع انكشافِ معناه أو استتاره.

(وهي أربعةٌ أيضاً: الحقيقةُ والمجازُ والصَّريحُ والكنايةُ)؛ لأنه إن استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة، أو في غيرِ الموضوع له فمجاز، ثمّ كلٌّ منهما إن استعمل بانكشاف معناه، فهو الصريحُ وإلا فهو الكناية.

فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز؛ ولذا قال فخر الإسلام رضي الله عنه: القسم الثالث في وجوهِ استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، فجعلَ

الحقيقةَ والمجاز راجعاً إلى الاستعمال، والصَّريح والكناية راجعاً إلى الجريان، وجعل صاحب «التوضيح»(١): كلاً من الصَّريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز.

(**والرَّابع في معرفةِ وجوهِ الوقوف على المراد**): أي التَّقسيمُ الرَّابعُ في معرفةِ طرق وقوف المجتهد على مراد النظم، وهو وإن كان في الظَّاهر من صفات المجتهد، لكنّه يؤول إلى حال المعنى، وبواسطتِه إلى اللفظ؛ ولذا قيل: إن هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ.

(**وهي أربعةُ أيضاً: الاستدلالُ بعبارةِ النَّصّ، وبإشارتِهِ، وبدلالتِهِ، وباقتضائِهِ**)؛ لأنّ المستدلَّ إن استدلَّ بالنظم فإن كان مسوقاً فهو عبارة النص، وإلاّ فإشارة النصّ، وإن لم يستدلّ بالنظم بل بالمعنى، فإن كان مفهوماً منه بحسب اللغة فهو دلالةُ النصّ، وإلاّ فإن تَوَقَّفَ عليه صحّةُ النظم شرعاً أو عقلاً فهو اقتضاءُ النصّ، وإن لم يتوقَّف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(**وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل**): أي بعد معرفة هذه الأقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الأربعة، تقسيم خامس يشمل كلّ من العشرين.

(**وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها**): أي

(١) وهو عبيد الله بن مسعود بن محمود المَحْبُوبِيّ البُخَاريّ الحَنَفيّ، قال الكفوي: وهو الإمامُ المتَّفق عليه، والعلامةُ المختلف إليه، ينتهي نسبة إلى عبادة بن الصَّامت ﷺ، من مؤلفاته: «التوضيح في حل غوامض التنقيح»، و«شرح الوقاية»، و«النِّقاية»، «المقدِّمات الأربع»، (ت٧٤٧هـ). ينظر: مفتاح السَّعادة٢: ١٧٠، ١٦٢–١٧١، والأعلام٤: ٣٥٤، ومعجم المؤلفين٢: ٣٥٥.

هذا التقسيم أربعةُ أقسام أيضاً:

١.معرفة مواضعها: أي مأخذ اشتقاق هذه الأقسام، وهو أنّ لفظَ الخاصّ مشتقٌّ من الخصوص وهو الانفراد، وأنّ العامَّ مشتقٌّ من العموم وهو الشمول، وقس عليه.

٢.ومعانيها: أي المفهومات الاصطلاحية، وهي أن الخاصُّ في الاصطلاح: لفظ وُضِع لمعنىً معلوم على الانفراد، والعام: هو ما انتظم جمعاً من المُسمّيات.

٣.وترتيبها: أي معرفةُ أن أيُّها يُقَدَّمُ عند التعارض، مثلاً إذا تعارض النصُّ والظاهرُ يُقَدَّمُ النصُّ على الظاهر.

٤.وأحكامها: أي أنّ أيُّها قطعيٌّ، وأيُّها ظنيٌّ، وأَيُّها واجبُ التَّوقف، فالخاصُّ قطعيٌّ، والعامُّ المخصوصُ ظنيّ، والمتشابهُ واجبُ التوقُّف.

فإذا ضَرَبْتَ هذه الأقسام في العشرين تصير الأقسام ثمانين والتقسيمات خمسة.

وهذا التَّقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيماً للقرآن، بل تقسيمٌ لأسامي أقسام القرآن، وموقوفٌ عليه لتحقيقها؛ ولهذا لم يذكره الجمهور، وإنما هو اختراعُ فخرُ الإسلام ﵁ وتبعَه المصنِّفُ ﵁، ولكن فخرُ الإسلام ﵁ لَمَّا ذكر هذا التقسيم في أَوّل الكتاب سَلَكَ في آخرِه على سننِهِ فذكر كلاً من المواضع والمعاني والترتيب والأحكام في كلّ من الأقسام، والمصنف ﵁ إنّما ذكر المعاني والأحكام فقط، ولم يذكر المواضع أصلاً، وذكر الترتيب في بعض الأقسام فقط.

* * *

[الخاص]

ثمّ لَمَّا فرغ المصنف ﷺ عن بيان إجمال التَّقسيم شرع في بيان تفاصيل الأقسام فقال:

(أمّا الخاصُّ: فكلُّ لفظ وُضِع لمعنى معلوم على الانفراد).

فقوله: كلُّ لفظ؛ بمنزلة الجنس لكلّ ألفاظ، والباقي كالفصل.

وقوله: وُضِع لمعنى؛ يخرج المهمل.

وقوله: معلومٌ؛ إن كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك؛ لأنه غيرُ معلوم المراد، وإن كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه، ويخرج من قوله: على الانفراد؛ لأنّ معناه حينئذٍ أن يكون المعنى منفرداً على الأفراد وعن معنى آخر، فيخرج عنه المشترك والعام جميعاً.

وإنّما ذكرَ اللفظَ هاهنا دون النظم جرياً على الأصل؛ ولأنّ الظاهرَ أنّ هذه الأقسام ليست مُختصّةً بالكتاب، بل تجر في جميع كلمات العرب.

وإنّما ذكر النَّظم في التَّقسيمات رعاية للأدب، لأنّ النظم في الأصل جمع اللؤلؤ في السلك خلاف اللفظ فإنه في اللغة الرمي.

وأَمّا ذكر كلمة: كلّ؛ فإنه وإن كان مستنكراً في التعريفات في اصطلاح المنطق، ولكن القصد هاهنا لبيان الاطراد والضبط وهو إنما يحصل بلفظ: كلّ.

(وهو إمّا أن يكون خصوصَ الجنس، أو خصوصَ النّوع، أو خصوصَ العين) تقسيم للخاصّ بعد بيان تعريفه: أي أنّ الخصوصَ الذي يُفهمُ في ضمنِ

الخاصّ إمّا أن يكون خصوص الجنس بأن يكون جنسُه خاصّاً بحسب المعنىٰ وإن يكن ماصَدَقَ عليه متعدداً، أو خصوص النوع علىٰ هذه الوتيرة، أو خصوص العين أي الشخص المُعيّن، وهذا أَخصُّ الخاصّ.

والجنسُ عندهم عبارةٌ عن كليٍّ مقولٍ علىٰ كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون.

والنَّوع عندهم: كليٌّ مقولٌ علىٰ كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين، فهم إنّما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق، فربَّ نوع عند المنطقيين جنسٌ عند الفقهاء، كما يظهر عن الأمثلة التي ذكرها في قوله: **(كإنسان ورجل وزيد)**.

فالإنسان نظير خاصّ الجنس، فإنه مقول علىٰ كثيرين مختلفين بالأغراض، فإن تحته رجل وامرأة.

والغرض من خلقة الرجل: هو كونه نبياً وإماماً وشاهداً في الحدود والقصاص، ومقيماً للجمعة والأعياد ونحوه.

والغرض من المرأة: كونها مستفرشة آتية بالولد، مُدَبِّرةً لحوائج البيت وغيرها.

والرَّجل نظيرُ خاصّ النّوع فإنه مقولٌ علىٰ كثيرين متفقين بالأغراض، فإن أفراد الرجال كلُّهم سواء في الغرض.

وزيد نظير خاصّ العين، فإنه شخصٌ معيّنٌ لا يحتمل الشركة إلا بتعدد الأوضاع.

ولما فَرَغ المصنف ﷺ عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال:

(وحكمه: أن يتناول المخصوص قطعاً): أي أثره المترتب عليه أن يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعاً، بحيث يقطع احتمال الغير، فإذا قلنا: زيدٌ عالم، فزيدٌ خاصّ لا يحتمل غيره احتمالاً ناشئاً عن دليل، وعالم أيضاً خاصٌ لم يحتمل غيره كذلك، فكلُّ واحدٍ من الكلمتين يتناول مدلوله قطعاً، فثبتت من مجموعِ الكلامِ قطعيّةُ الحكمِ بعالم على زيد بهذه الواسطة.

(ولا يحتمل البيان لكونه بَيِّناً)، هذا حكمٌ آخر مقوي للحكم الأوّل، وكأنّهما مَتحدان، ولكن الأول لبيان المذهب، والثاني لنفي قول الخصم.

ولتمهيد التفريعات الآتية: لا يحتمل الخاصّ بيان التفسير لكونه بَيِّناً بنفسه، فهو مقابلُ للمجمَل حيث يحتاج إلى بيان المُجْمِل وتفسيره.

وأمّا بيانُ التقرير والتغيير فيحتمله الخاصّ؛ لأنه لا يُنافي القطعيّة، فإن بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئ بلا دليل فيكون محكماً، كما يقال: جاءني زيدٌ زيد.

وبيان التغيير يحتمله كلّ كلام قطعيّاً كان أو ظنيّاً، كما يقال: أنتِ طالقٌ إن دخلت الدار.

وهكذا بيانُ التبديل يحتمله الخاصّ أيضاً.

(فلا يجوز إلحاقُ التعديل بأمرِ الركوعِ والسجودِ على سبيل الفرض) شروعٌ في تفريعات مختلَفٌ فيها بيننا وبين الشّافعيّ ﷺ على ما ذكر من حكم الخاصّ، يعني إذا كان الخاصّ لا يحتمل البيان لكونه بيِّناً بنفسه لا يجوز إلحاق تعديل الأركان، وهو الطمأنينةُ في الرُّكوع والسجود.

والقومة بعد الركوع، والجلسةُ بين السَّجدتين بأمر الرُّكوع والسُّجود وهو قوله ﷻ: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧] علىٰ سبيلِ الفرض كما أَلحقه به أبو يوسف والشَّافعي ﷺ.

وبيانُه: أنّ الشَّافعيَّ ﷺ يقول: تعديل الأركان في الرُّكوع والسُّجود فرضٌ لحديث أعرابي خَفَّفَ في الصّلاة فقال له ﷺ: «قم فصل فإنّك لم تصل»[١]، هكذا قاله ثلاثاً.

ونحن نقول: إن قوله ﷻ: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧] خاصٌّ وضع لمعنىٰ معلوم؛ لأنّ الركوعَ هو الانحناء عن القيام، والسجود هو وضع الجبهة علىٰ الأرض، والخاصُّ لا يحتمل البيان حتىٰ يقال: إن الحديثَ لَحِق بياناً للنصّ المطلق فلا يكون إلاّ نسخاً، وهو لا يجوز بخبرِ الواحد، فينبغي أن تُراعىٰ منزلة كلٍّ من الكتابِ والسُّنة، فما ثَبَتَ في الكتاب يكون فرضاً؛ لأنه قطعيٌّ وما ثَبَتَ بالسنة يكون واجباً؛ لأنه ظنيّ.

(**وبطل شرطُ الولاء والتَّرتيب والتَّسمية والنيّة في آية الوضوء**)، هذا تفريعٌ ثاني عليه، وعطف علىٰ قوله: فلا يجوز؛ يعني إذا كان الخاصُّ لا يحتمل البيان فبَطَلَ شرط الولاء كما شرطه مالك ﷺ، وشرط الترتيب والنيّة كما شرطهما

---

(١) فعن أبي هريرة ﷺ: (إن رجلاً دخل المسجد يُصَلِّي ورسول الله ﷺ في ناحية المسجد فجاء فسلم عليه، فقال له: ارجع فصل، فإنّك لم تصل، فرجع فصلَّىٰ ثمّ سَلَّم فقال: وعليك ارجع فصل فإنك لم تصل، قال في الثالثة فأعلمني قال: إذا قمت إلىٰ الصلاة فأسبغ الوضوء، ثم استقبل القبلة فكبِّر واقرأ بما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتىٰ تطمئن راكعاً، ثم ارفع رأسك حتىٰ تعتدل قائماً، ثم اسجد حتىٰ تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتىٰ تستوي وتطمئن جالساً، ثم اسجد حتىٰ تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتىٰ تستوي قائماً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها) في صحيح البخاري ٦: ٢٤٥٥.

الشَّافعيُّ ﷺ، وشرط التسمية كما شرطه أصحابُ الظواهر في آيةِ الوضوء، وهو قولُه جلاله: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ [المائدة:٦].

وبيان ذلك أنّ مالكاً ﷺ يقول: إنّ الولاءَ فرضٌ في الوضوء، وهو أن يغسلَ أعضاءه في الوضوء متتابعاً متوالياً بحيث لم يجف العضو الأوّل، وذلك لمواظبة النبيّ ﷺ.

وأصحاب الظَّواهر يقولون: إنّ التسميةَ فرضٌ في الوضوء؛ لقوله ﷺ: «لا وضوء لَمَن لم يسم»[1].

والشَّافعيُّ ﷺ يقول: إنّ التَّرتيبَ والنيّةَ في الوضوءِ فرضٌ؛ لقوله ﷺ: «لا يقبلُ اللهُ صلاةَ امرئ حتى يضع الطُّهور في مواضعه، فيغسل وجهه ثم يديه»[2]، ولقوله ﷺ: «إنّما الأعمالُ بالنِّيات»[3]، والوضوءُ أيضاً عملٌ فلا يصحُّ بدون نيّة.

ونحن نقول: إنّ اللهَ تعالى أمرنا في الوضوء بالغَسل والمسح، وهما خاصّان وضعا لمعنى معلوم، وهو الإسالة والإصابة، فاشتراطُ هذه الأشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بياناً للخاصّ، لكون بيّناً بنفسه، فلا يكون إلاّ نسخاً، وهو لا يصحُّ بأَخبار الآحاد.

غايته أن تُراعى منزلةَ كلّ واحدٍ من الكتاب والسنة، فما ثَبَتَ في الكتابِ

(١) فعن أبي هريرة ﷺ في سنن أبي داود ر١٠١، وسنن ابن ماجة ر٣٩٩.

(٢) قال مخرّجو أحاديث الرافعيّ: لم نجده في شيء مّما رأينا من كتب الحديث، وإنّما جاء في رواية لأبي داود عن رفاعةَ بن رافع أنّ النبيّ ﷺ قال: «لا تتمّ صلاة لأحدٍ حتى يصبغ الوضوء، كما أمره الله تعالى، فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ويمسحُ برأسه، ويغسلُ رجليه إلى الكعبين، ثمَّ يكبّر». ينظر: تخريج أحاديث البزدوي ص١٦.

(٣) في صحيح البخاري ١: ٣، وصحيح ابن حبان ٢: ١١٣، وغيرهما.

يكون فرضاً، وما ثَبَتَ في السنة ينبغي أن يكون واجباً، كما في الصّلاة لكن لا واجب في الوضوء بالإجماع؛ لأنّ الواجبَ كالفرضِ في حَقِّ العمل، وهو لا يليق إلا بالعبادات المقصودة، فنزلنا عن الوجوبِ إلى السنية، وقلنا: بسنية هذه الأشياء في الوضوء.

(والطهارة في آية الطواف) عطفٌ على قوله: الولاء؛ وتفريعٌ ثالثٌ عليه: أي إذا كان الخاصُّ بَيِّناً في نفسِهِ لا يحتمل البيان، فبَطَلَ شرط الطهارة في آية الطواف، وهي قوله جل جلاله: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج:٢٩]، فإنَّ الشَّافعيَّ رضي الله عنه يقول: إن طوافَ البيت لا يجوز بدون الطهارة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «الطواف بالبيت صلاة»[١].

وقوله صلى الله عليه وسلم: «ألا لا يطوفن بالبيت محدثٌ ولا عريان»[٢].

ونحن نقول: إنَّ الطَّوافَ لفظ خاصٌّ معناه معلومٌ، وهو الدَّورانُ حول الكعبة، فاشتراط الطَّهارة فيه لا يكون بياناً له؛ لكونه بيِّناً بنفسه، بل يكون نسخاً، وهو لا يجوز بخبر الواحد.

فغايتها أن تكون واجبة ينقص بتركها الطَّواف، فيجبر بالدَّم في طواف الزِّيارة، وبالصَّدقة في غيره، وأمّا زيادة كونه سبعة أَشواط وابتداؤه من الحجر الأسود فلعلَّه ثبت بالخبر المشهور، وهي جائزٌ بالاتفاق.

---

(١) فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال صلى الله عليه وسلم: (الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أحل فيه المنطق، فمَن نطق فلا ينطق إلا بخير) في صحيح ابن حبان ٩: ١٢٣، والمستدرك ١: ٦٤٠، والمنتقى ١: ١٢٠، والسنن النسائي الكبرى ٢: ٤٠٦، وغيرها.

(٢) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال صلى الله عليه وسلم: (لا يطوف بالبيت عريان) في صحيح مسلم ٢: ٩٨٢، وصحيح البخاري ١: ١٤٤، وغيرها.

(والتَّأويل بالأطهار في آية التربص) عطفٌ على قوله: شرط الولاء؛ وتفريعٌ رابعٌ عليه: أي إذا كان الخاصُّ بَيِّناً بنفسه لا يحتمل البيان، فبطل تأويلُ القروء بالأطهار في قوله ﷻ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[البقرة:٢٢٨].

وبيانه: أن قوله ﷻ: ﴿قُرُوٓءٍ﴾ مشتركٌ بين معنى الطهر والحيض، فأوَّله الشَّافعي ﷺ بالأطهار؛ لقوله ﷻ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[الطَّلاق:١] على أنّ اللامَ للوقت: أي فطلقوهنّ لوقت عدتهن، وهو الطهر؛ لأنّ الطَّلاق لم يشرع إلاّ في الطهر بالإجماع.

وأَوَّله أبو حنيفة ﷺ بالحيض بدلالة قوله ﷻ: ﴿ثَلَٰثَةَ﴾؛ لأنه خاصٌّ لا يحتمل الزِّيادة والنُّقصان، والطَّلاق لم يشرع إلاّ في الطُّهر، فإذا طلَّقها في الطهر وكانت العدة أيضاً هي الطُّهر فلا يخلو إما أن يحتسب ذلك الطُّهر من العدَّة أو لا، فإن احتسب منها كما هو مذهب الشَّافعي ﷺ يكون قرأين وبعضاً من الثَّالث؛ لأنّ بعضاً منه قد مَضَى.

وإن لم يَحْتَسب منها ويؤخذ ثلاث أُخر ما سوى هذا القُرء، يكون ثلاثاً وبعضاً، وعلى كلِّ تقديرٍ يبطل موجب الخاصّ الذي هو ثلاثة، وأمّا إذا كانت العدَّةُ هي الحيض والطَّلاق في الطُّهر، لم يلزم شيء من المحذورَين، بل تعدُّ ثلاثُ حِيضٍ بعد مضي الطُّهر الذي وقع فيه الطَّلاق.

وقد قيل: إن هذا الإلزام على الشَّافعي ﷺ يُمكن أن يستنبط من لفظ: ﴿قُرُوٓءٍ﴾؛ بدون ملاحظة قوله: ﴿ثَلَٰثَةَ﴾؛ لأنه جمعٌ، وأقلُّه ثلاثٌ، وهذا فاسد؛ لأنّ الجمعَ يجوز أن يُذْكَرَ ويُرادُ به ما دون الثلاثة، كما في قوله ﷻ: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[البقرة:١٩٧]، بخلاف أسماء العدد فإنّها نصٌّ في مدلولاتها.

وأمّا قوله ﷻ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، فمعناه لأجل عدتهنّ: أي طلقوهنّ بحيث يُمكن إحصاء عدتهنّ، وذلك بأن يكون في طهرٍ لا وطء فيه؛ لأنه يُعلم حينئذٍ أنّها غيرُ حامل، فتعتدُّ بثلاث حيض بلا شبهة، ولا تطلقوا في طهرٍ وطء فيه؛ لأنه لم يعلم حينئذٍ أنّها حاملٌ تعتدُّ بوضع الحامل أو غير حامل تعتدُّ بالحيض.

وكذا لا تطلقوا بالحيض؛ لأنّ هذا الحيض لم يعتبر عندنا، ولا الطهر الذي يليه، فينبغي أن يحتسب فيه ثلاث حيض أُخر، فتطول العدّة عليها بلا تقريب.

ثمّ لكلِّ واحدٍ منا ومن الشَّافعيّ ﷺ في هذا المقام قرائنٌ تستنبط من نفس الآية بوجوهٍ متعدِّدةٍ قد ذكرتها في «التَّفسيرات الأحمدية» بالبسط والتَّفصيل فطالعها إن شئت.

ثمّ إنّ المصنِّفَ ﷺ ذكر هاهنا من تفريعات الخاصّ على مذهبه سبعة تفريعات، أربعٌ منها ما تمّ الآن وثلاثٌ منها ما سيجيء، وأورد بين هذه الأربعة والثّلاثة باعتراضين للشَّافعيِّ ﷺ علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال:

(ومحليلية الزَّوج الثَّاني بحديث العسيلة لا بقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]**)**.

وهو جوابٌ سؤال مُقَدَّرُ يرد علينا من جانب الشَّافعيّ ﷺ.

وتقرير السُّؤال: لا بُدَّ فيه من تمهيد مقدمة: وهي أنّ الزَّوجَ إن طلَّق امرأتَه ثلاثاً ونَكَحَت زوجاً آخر، ثمّ طلَّقها الزَّوج الثَّاني ونكحَها الزوجُ الأوّل يملك الزوج الأول مرّةً أُخرى ثلاث تطليقات مستقلّة بالإتفاق، وإن طلَّقَ امرأتَه من دون الثلاث من واحدةٍ أو اثنتين ونَكَحَت زوجاً آخر، ثمّ طلَّقَها الزوج الثاني

ونكحَها الزَّوج الأوّل فعند مُحمّد والشَّافعي ﵄ يملك الزَّوج الأوّل حينئذٍ ما بقي من الاثنين أو واحدٍ.

يعني إن طلَّقها سابقاً واحداً فيملك الآن أن يُطلِّقها اثنين وتصير مغلّظة، وإن طلَّقَها سابقاً اثنين يملك الآن أن يُطلِّقها واحداً لا غير.

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف ﵄: يملك الزَّوجُ الأوّل أن يُطلِّقَها ثلاثاً، ويكون ما مَضَىٰ من الطلقةِ والطلقتين هدراً؛ لأنّ الزَّوجَ الثاني يكون مُحللاً إيّاها للزَّوج الأوّل بحلٍّ جديدٍ وينهدم ما مَضَىٰ من الطَّلقةِ والطَّلقتين والطَّلقات.

فاعترض عليه الشَّافعي ﵁ بأن المتمسّك في هذا الباب هو قوله ﷻ: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾ [البقرة:٢٣٠]، وكلمة: حتىٰ؛ لفظ خاصٌّ وُضِع لمعنىٰ الغاية والنهاية، فيُفْهَمُ أن نكاحَ الزوج الثاني غايةٌ للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث، ولا تأثير للغاية فيما بعدها، فلم يفهم أن بعد النكاح يحدث حلٌّ جديدٌ للزوج الأول، ففي هذا إبطالٌ موجب الخاص الذي هو حتىٰ، فلَمّا لم يكن الزوج الثاني محللاً فيما وُجِد فيه المغية، وهو الطلقات الثلاث، ففيما لم يوجد المغية وهو ما دون الثلاث الأَولىٰ أن لا يكون محللاً، فلا يكون الزوج الثاني محللاً إيّاها للزوج الأول بحلٍّ جديد.

فيقول المصنف ﵁ في جوابه من جانبِ أبي حنيفة ﵁: إن كونَ الزوج الثاني محللاً إيّاها للزوج الأوّل إنّما نثبته بحديث العسيلة لا بقوله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة:٢٣٠] كما زعمتم.

وبيانه: أنّ امرأة رفاعة جاءت إلىٰ الرسول ﷺ فقالت: «إن رفاعةَ طلَّقني ثلاثاً فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته إلا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته

عنيناً، فقال ﷺ: أتريدين أن تعودي إلى رفاعة؟ قالت: نعم، فقال: لا حتى تذوقي من عسيلتِه ويذوق هو من عسيلتِك»[1].

فهذا الحديثُ مسوقٌ لبيان أنّه يُشترطُ وطءُ الزوج الثاني أيضاً، ولا يَكفي مجردُ النِّكاح كما يُفهم من ظاهر الآية، وهذا حديثٌ مشهورٌ قَبِلَه الشَّافعيُّ ﷺ أيضاً لأجل اشتراط الوطء، والزيادةُ بمثلِهِ على الكتاب جائزٌ بالاتفاق.

وهذا الحديثُ كما أنه يدلُّ على اشتراط الوطء بعبارة النصّ، فكذا يدلُّ على محللية الزوج الثاني بإشارةِ النصّ، وذلك لأنه ﷺ قال لها: «أتريدين أن تعودي إلى رفاعة»، ولم يقل لها: أتريدين أن تنتهي حرمتك، والعَود هو الرجوع إلى الحالة الأولى، وفي الحالة الأولى كان الحلُّ ثابتاً لها، فإذا عادت الحالة الأولى عاد الحلُّ وتجدَّد باستقلاله.

وإذا ثَبَتَ بهذا النصّ الحلّ فيما عدم فيه الحلّ، وهو الطلقاتُ الثلاث مطلقاً، ففيما كان الحلُّ ناقصاً وهو ما دون الثلاث أَوْلَى أن يكون الزوجُ الثاني مُتمِّماً للحلِّ الناقصِ بالطريقِ الأكمل.

---

(١) فعن عائشة رضي الله تعالى عنها إن رفاعة بن سموأل القرظي طلَّق امرأته تميمة بنت وهب فبتَّ طلاقَها فتزوَّجت بعبد الرحمن بن الزبير فجاءت رسول الله ﷺ فقالت: (إنها كانت مع رفاعة فطلَّقها ثلاثَ تطليقات فتزوَّجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير وإنّه والله ليس معه إلا مثل هذه الهدبة، وأخذت بهدبة من جلبابها، قالت: فتبسّم رسول الله ﷺ ضاحكاً، وقال: لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته) في صحيح البخاري ٥: ٢٠١٤، وصحيح مسلم ٢: ١٠٥٦، وعن ابن عمر ﷺ قال سئل نبي الله ﷺ عن الرجل يطلِّقُ امرأته ثلاثاً، فيتزوَّجها آخر فيغلق الباب، ويرخي الستر، ثمّ يطلِّقها قبل أن يدخل بها هل تحلّ للأول؟ قال: (لا تحل للأول حتى يجامعها) في سنن النسائي الكبرى٣: ٣٥٤، والمجتبى٦: ١٤٩.

ثمّ قال المصنِّفُ رضي الله عنه:

(وبطلانُ العصمة عن المسروق بقوله: جزاء، لا بقوله: فاقطعوا).

وهذا أيضاً جوابُ سؤال مُقَدَّرٌ يَرِدُ علينا من جانب الشَّافعي رضي الله عنه.

وتقرير السؤال هاهنا أيضاً: لا بُدّ فيه من تمهيدِ مقدمة، وهي أنّ السارقَ إذا سَرَقَ شيئاً من أحدٍ وقُطِع يدُه فيها، فإن كان المسروقُ موجوداً في يدِ السّارقِ يُرَدُّ إلى المالك بالاتفاق، وإن كان هالكاً فعند الشَّافعي رضي الله عنه يجب الضمان عليه، سواء هلك بنفسه أو استهلكه.

وعند أبي حنيفة رضي الله عنه: لا يجب الضمان قطّ إلاّ عند الاستهلاك في رواية؛ وذلك لأنه حين أرادَ السّارقُ السرقةَ يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك، حتى يصير في حقِّه من جملة ما لا يتقوم، وتتحوَّل عصمته إلى الله تعالى، وهو مستغني عن ضمان المال، وإنما يجب الردُّ إذا كان موجوداً؛ لأنه لم يبطل ملكه وإن زالت عصمته، فلرعاية الصورة قلنا: بوجوبِ رَدِّ المال، ولرعاية المعنى قلنا: بعدم ضمانه.

واعترض عليه الشَّافعي رضي الله عنه بأن المنصوصَ عليه في هذا الباب هو قوله جل جلاله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة:٣٨]، والقطع لفظ خاص وُضِع لمعنى معلوم، وهو الإبانة عن الرسغ، ولا دلالة له على تحوُّل العصمة عن المالك إلى الله تعالى، فالقولُ ببطلانِ العصمة زيادةٌ على خاصّ الكتاب.

فأَجاب المصنِّفُ رضي الله عنه عن جانب أبي حنيفة رضي الله عنه: بأن بطلان العصمة عن المال المسروق، وإزالتها من المالك إلى الله تعالى إنما نثبته بقوله جل جلاله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾

لا بقوله: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ﴾[المائدة:٣٨]، وذلك لأنّ الجزاءَ إذا وقع مطلقاً في معرضِ العقوبات يُراد به ما يجب حقّاً لله تعالىٰ، وإنّما يكون حَقّاً لله تعالىٰ إذا وَقَعَت الجناية في عصمتِهِ وحفظِهِ، وإذا كان كذلك فقد شُرِع جزاؤه جزاءً كاملاً وهو القطع، ولا يحتاج إلىٰ ضمان المال.

وغايته أنه إذا كان المال موجوداً في يده يُرَدُّ إليه لأجل الصورة، ولأنّ جزىٰ يجيءُ بمعنىٰ: كفىٰ، فيدلُّ علىٰ أن القطعَ هو كافي لهذه الجناية ولا يحتاج إلىٰ جزاءٍ آخر حتىٰ يجب الضمان، وهذا نبذٌ مما ذكرته في «التفسير الأحمدي»، وكفاك هذا.

ثم ذكر المصنِّف رضي الله عنه بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية علىٰ الحكم فقال:

(**ولذلك صحَّ إيقاع الطَّلاق بعد الخلع**): أي ولأجل أنّ مدلولَ الخاصّ قطعيٌّ واجبُ الاتباع، صَحّ عندنا إيقاعُ الطَّلاق علىٰ المرأةِ بعدما خالعَها خلافاً للشَّافعيِّ رضي الله عنه.

وبيانه: أنّ الشَّافعيَّ رضي الله عنه يقول: إنّ الخلعَ فسخٌ للنكاح، فلا يبقىٰ النكاح بعده، وليس بطلاق، فلا يصحُّ الطَّلاق بعده.

وعندنا: هو طلاقٌ يصحُّ إيقاعُ الطَّلاق الآخر بعده عملاً بقوله جل جلاله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [البقرة:٢٣٠]؛ وذلك لأنّ الله تعالىٰ قال أوّلا: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة:٢٢٩]: أي الطَّلاقُ الرجعيُّ اثنان، أو الطَّلاقُ الشرعي مرةً بعد مرّةٍ بالتفريق دون الجمع، فبعد ذلك يجب علىٰ الزوج إمّا إمساكُ بمعروفٍ: أي مراجعةٌ بحُسن المعاشرة، أو تسريحٌ بإحسان: أي تخليصٌ علىٰ الكمال والتمام.

ثمّ ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٢٩]: أي فإن ظننتم يا أيها الحُكّام أن لا يُقيما: أي الزوجان ﴿حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ بحسن المعاشرة والمروءة، ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ به المرأة، وخلصتها من الزوج وطَلَّقها الزوج.

فعُلِم أنّ فعلَ المرأة في الخلع هو الافتداء، وفُعِلُ الزوجِ هو ما كان مذكوراً سابقاً: أعني الطَّلاق لا الفسخ؛ لأنّ الفسخَ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده.

ثمّ قال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾: أي فإن طلق الزوجُ المرأة ثلاثاً فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتىٰ تنكح زوجاً غيره ووطئها وطَلَّقها.

فالشَّافعيُّ ﵁ يقول: إنه متصل بقوله ﷻ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ حتىٰ تكون هذه الطلقة الثالثة، وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة؛ لأنه فسخٌ لا يصحُّ الطَّلاق بعده.

ونحن نقول: إن الفاءَ خاصٌّ ووُضِع لمعنىٰ مخصوص وهو التعقيب، وقد عَقَّبَ هذا الطَّلاقَ بالافتداء، فينبغي أن يقعَ بعد الخلع وهو أيضاً طلاق.

وغايته: أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعاً، اثنتان في قوله ﷻ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾، والثالثة: الخلع، والرابعة: هي هذه، ولكنّه لا بأس به، فإن الخلعَ ليس طلاق مستقلاً علىٰ حدة، بل مندرج في الطلقتين فكأنّه قيل: الطَّلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين، فحينئذٍ يجب إمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسان، أو كانتا في ضمن الخلع فحينئذٍ تكون بائنة، فإن طلّقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تَحِلُّ له حتىٰ تنكح زوجاً غيره.

وعلىٰ هذا التقرير اندفع ما قيل: إنه يلزم أن يكون الطَّلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه: عدم الحلّ لا الذي ليس كذلك، وأنه يلزم أن لا يكون الخلع إلا بعد المرتين عملاً بقوله جل جلاله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾[البقرة:٢٢٩]، لكن يرد أن هذا كلّه إنّما يصحُّ إذا كان التَّسريح بالإحسان، إشارةً إلىٰ تركِ المراجعةِ كما حرَّرت.

وأمّا إذا كان إشارةً إلىٰ الطَّلقةِ الثَّالثةِ علىٰ ما رُوي عن النَّبيّ ﷺ أنه قال: «هو الطَّلاق الثَّالث»(١)، فحينئذٍ يكون قوله جل جلاله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ بياناً لذلك، ولا تعلّق له بمسألة الخلع أصلاً، فيكون المعنىٰ أن بعد المرّتين إمّا إمساكٌ بمعروف بالمراجعة أو تسريحٌ بإحسان بالطَّلقة الثَّالثة، فإن آثر التَّسريح بالإحسان فطلَّقها ثلاثاً ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾ الآية.

هذا خلاصة ما قالوا، والبسط في «التفسير الأحمدي».

(ووجب مهر مثل بنفس العقد في المفوَّضة) عطفٌ علىٰ قوله: صحّ إيقاع الطَّلاق، وتفريعٌ علىٰ حكمِ الخاصّ: أي ولأجل أنّ العملَ بالخاصِّ واجبٌ لا يحتمل البيان وجبَ مهرُ المثل بنفس العقد من غير تأخير إلىٰ الوطء في المفوَّضة، وهو إن كان بكسر الواو فالمعنىٰ: التي فوَّضت نفسها بلا مهر، وإن كان بفتح الواو فالمعنىٰ: التي فوَّضها وليُّها بلا مهر، وهو الأصحّ؛ لأنّ الأولىٰ لا تصحُّ محلاً للخلاف إذ لا يصحُّ نكاحُها عند الشَّافعيّ رضي الله عنه.

وتحقيقُه: أنّ المرأةَ التي فوَّضها وليُّها بلا مهر أو علىٰ أن لا مهرَ لها لا يجب

---

(١) فعن أبي رزين: «أن رجلاً قال للنبي ﷺ ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة:٢٢٩] فأين الثالثة، قال: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾[البقرة:٢٢٩]» في سنن البيهقي الكبير ٧: ٣٤٠، وسنن سعيد بن منصور١: ٣٨٤، ومراسيل أبي داود ص١٨٩، ومصنف ابن أبي شيبة١٠: ١٩٥، ومسند الحارث١: ٥٥٦.

المهر لها عند الشَّافعيِّ ﷺ إلا بالوطء، فلو مات أحدُهما قبل الوطء لا يجب المهر لها عند الشَّافعيّ ﷺ.

وعندنا: يجب كمالُ مهر المثل عند العقد، ويجب أداؤه عند الوطء والموت عملاً بقوله: ﷻ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾ [النساء:٢٤]، فقوله: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ﴾ بدل من ﴿وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ أو مفعول له بتقدير اللام: أي أحل لكم ما وراء المحرمات لأن تبتغوا بأموالكم.

فالباء لفظ خاصّ وُضِع لمعنىٰ معلوم، وهو الإلصاق.

وقيل: الابتغاءُ لفظُ خاصٌّ وُضِع لمعنىٰ معلوم وهو الطلب.

وعلىٰ كلِّ تقدير يجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقاً بالمهر ذكراً، فإن لم يذكر في اللفظ فلا أَقلّ من أن يكون ملصقاً في الوجوب علىٰ الذمّة، ولكن بشرطِ أن يكون الابتغاءُ صحيحاً، حتىٰ لو كان بالنكاحِ الفاسد يجب التراخي إلىٰ الوطء بالإجماع.

وكذا لو كان هذا الابتغاءُ لا بطريقِ النكاح بل بطريقِ الإجارة أو المتعة أو بطريق الزنا لا يحلُّ ذلك بفعل ولا يجب المال أصلاً، وإليه يشير قوله ﷻ: ﴿مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء:٢٤]، وفي هذا المقام اعتراضات دقيقةٌ بيّنتُها في حاشية «التفسير الأحمدي».

(وكان المهرُ مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عطفٌ علىٰ ما سبق، وتفريع علىٰ حكم الخاص: أي ولأجل أنّ العملَ بالخاصِّ واجبٌ ولا يحتمل البيان كان المهرُ مقدراً من جانبِ الشَّارع غيرِ مضافٍ تقديرُه إلىٰ العباد.

وبيانه: أنّ تقديرَ المهر عند الشَّافعيّ ﷺ مفوَّض إلى رأي العباد واختيارهم، فكلُّ ما يصلح ثمناً يصلح مهراً عنده.

وعندنا: وإن كان لا يُقَدَّرُ في جانب الأكثر، لكن يقدر في جانب الأقلّ، وهو أنّ لا يكون أقلَّ من عشرةِ دراهم عملاً بقوله ﷻ: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [الأحزاب:٥٠]: أي قد علمنا ما قَدَّرنا عليهم في حَقّ أزواجِهم، وهو المهر.

فالفرضُ: لفظٌ خاصٌ، وُضِع لمعنى التقدير، وكذلك ضميرُ المتكلِّم خاصٌّ على ما قالوا، وكذا الإسناد خاصٌّ عند صاحب «التَّوضيح».

فعُلِم أنّ المهرَ مُقَدَّرٌ في علم الله تعالى، وقد بَيَّنَه النبيّ ﷺ بقوله: «لا مهر أقلّ من عشرة دراهم»[1]، وكذا نقيسه على قطعِ اليد؛ لأنه أيضاً عوض عشرة دراهم.

---

(١) فعن جابر ﷺ قال ﷺ: «لا مهر دون عشرة دراهم» رواه الدارقطني عن جابر ﷺ رفعه في حديث سنده واه؛ لأن فيه بشر بن عبيد كذاب، ورواه الدارقطنيّ أيضاً من وجهين ضعيفين عن عليّ ﷺ موقوفاً، وقال أحمد ﷺ: سمعت سفيان بن عيينة يقول: لم أجد لهذا أصلاً، يعني العشرة في المهر، ويعارضه ما رواه الشيخان في الواهبة رفعه: (التمس ولو خاتماً من حديد)، قال القاري: وتندفع المعارضة بحمل الأول على أقلّ مسمّى من المهر آجلاً وعاجلاً، والثاني المسجّل عرفاً، ويؤيِّد الأول ما رواه البيهقي في سننه الكبرى من طرق ضعيفة، لكنها يقوي بعضها ببعض عن جابر ﷺ فيرتقي إلى مرتبة الحسن، وهو كاف في الحجة، وفي إعلاء السنن ١١: ٩٥: حسَّنه ابن حجر وصاحب شرح السنة، كما في الأسرار المرفوعة ٣٦٨-٣٦٩، وظفر الأماني ١٧٢-١٧٤، وكشف الخفاء ٢: ٤٩٥-٤٩٦، وفتح باب العناية ٢: ٥١، وإعلاء السنن١١: ٩٣- ١٠٠.
وعن عليّ ﷺ: «أقل ما تستحلّ به المرأة عشرة دراهم» في سنن البيهقي الكبير ٧: ٢٤٠، وسنن الدارقطني ٣: ٢٤٦، وضعفاء العقيلي ٢: ٤١، وذكره ابن الجوزي في التحقيق ٢: ٢٨٢، وضعف طرقه. وينظر: نصب الراية ٣: ١٩٩، والدراية ٢: ٦٣.

فالتقديرُ خاصٌّ وإن كان المقدَّرُ مجملاً مُحتاجاً إلى البيان، وهذا في اصطلاح الفقهاء.

وأمّا في اللغة فهو حقيقةٌ في الإيجاب والقطع؛ ولهذا قال الشَّافعيُّ ﷺ: إن الفرضَ هاهنا بمعنى الإيجاب بقرينةِ تعديته بعلى، وعطف ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُمْ﴾ [المعارج:٣٠] على ﴿أَزْوَاجِهِمْ﴾؛ لأنّ المهرَ لا يُقَدَّرُ في حَقِّ ما ملكت أيمانُهم، فيكون المرادُ به النفقةَ والكسوةَ وهو واجبٌ في حَقِّ الأزواج وما ملكت أيمانُهم جميعاً.

قلنا: تعديتُه بعلى إنّما هو لتضمين معنى الإيجاب، وعطفُ ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُهُمْ﴾ بتقدير: فرضنا ثان: أي وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا، والأوّل بمعنى قدرنا، هكذا قالوا.

ثمّ ذكر المصنف ﷺ دلائل كلّ من المسائل الثلاث فقال:

(عملاً بقوله ﷻ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]، ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ [النساء:٢٤]، ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب:٥٠]) فقوله: عملاً تعليلٌ لقوله: صحّ...الخ، على طريقِ اللفِّ والنشرِ المرتَّب بقوله ﷻ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ ناظرٌ إلى المسألةِ الأولى، وقوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ ناظرٌ إلى المسألةِ الثانية، وقوله: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ ناظرٌ إلى المسألة الثالثة، وقد بيَّنت كلَّ ذلك بالتفصيل تحت كلِّ مسألة فتأمّل.

ثمّ لَمَّا فَرَغَ المصنفُ ﷺ عن تعريفِ الخاصّ وحكمه وتفريعاته أراد أن يُبَيِّنَ بعضَ أنواعه المستعملة في الشريعةِ كثيراً، وهو الأمرُ والنهي فقال:

[الأمر]

(**ومنه الأمر: وهو قولُ القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل**): أي من الخاصِّ الأمر، يعني مُسَمَّىٰ الأمر لا لفظه؛ لأنه يَصْدُقُ عليه أنه لفظٌ وُضِع لمعنىٰ معلوم، وهو الطلبُ علىٰ الوجوب.

والقولُ مصدرٌ يُرادُ به المقول؛ لأنّ الأمرَ من أقسامِ الألفاظ، وهو جنسٌ يشملُ كلَّ لفظ.

وقوله: علىٰ سبيل الاستعلاء؛ يخرج به الالتماس والدُّعاء، وبَقِي فيه النهي داخلاً فخَرَجَ بقوله: افعل.

والمرادُ بقوله: افعل؛ كلُّ ما كان مُشتقاً من المضارع علىٰ هذه الطريقةِ سواء كان حاضراً أو غائباً أو مُتكلِّماً معروفاً أو مجهولاً، ولكن بشرط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل، ويعدُّ القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الواقع أو لا؛ ولهذا نُسِب إلىٰ سوءِ الأدب إن لم يكن عالياً.

وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إن أريد به اصطلاح العربية فلا حاجة إلىٰ قوله: علىٰ سبيل الاستعلاء؛ لأنّ الالتماسَ والدعاءَ أيضاً أمراً عندهم، وإن أريد به اصطلاح الأصول فيَصْدُقُ علىٰ ما أُريد به التهديد والتعجيز؛ لأنه أيضاً علىٰ سبيلِ الاستعلاء، وذلك لأنا نتكلَّمُ علىٰ اصطلاح الأصول، وليس المقصودُ مُجَرَّدُ الاستعلاء، بل إلزامُ الفعل وذا لا يَصْدُقُ إلاّ علىٰ الوجوب، بخلاف التهديدِ والتعجيزِ ونحوِهما.

(ويختصُّ مرادُه بصيغةٍ لازمة) بيانٌ لكون الأمر خاصّاً، يعني يختصُّ مرادُ الأمر، وهو الوجوبُ بصيغةٍ لازمةٍ للمراد، والغرضُ منه بيانُ الاختصاص من الجانبين: أي لا يكون الأمر إلا للوجوب، ولا يثبت الوجوب إلا من الأمر دون الفعل، فيكون نفياً للاشتراك والتَّرادف جميعاً.

وذلك بأن يقال: إن دخول الباء هاهنا على المختصّ على طريقة قولهم: خصصت فلاناً بالذكر، فتكون الصيغةُ مختصةً بالوجوب دون الإباحة والندب، وهذا نفي الاشتراك.

ويكون معنى قوله: لازمة؛ أنّ الصيغةَ لازمةٌ للمراد، ولا تنفكُّ عنه، ولا يكون المرادُ مفهوماً من غير الصيغة وهو الفعل، وهذا نفي التَّرادف.

أو يُقال: إنّ الباء داخلةٌ على المختصّ به، كما هو أصلُها: أي لا يُفهم هذا المراد بغيرِ الصيغة، وهو الفعل، فيكون هو نفياً للترادف.

ثمّ قوله: لازمة؛ إن حمل على اللازم الأعمّ فيكون هو أيضاً نفياً للترادف؛ لأنّ الملزومَ لا يوجد بدون اللازم، فلا يُفهم نفي الاشتراك قطّ، فينبغي أن يُحملَ اللازمُ على اللازمِ المساوي: أي لا يوجد المرادُ بدون الصيغة، ولا الصيغةُ بدون المراد، فقد فُهِم حينئذٍ نفي الترادف والاشتراك جميعاً كناية.

ثمّ صَرَّحَ بعد ذلك بنفي الترادف قصداً فقال:

(حتى لا يكون الفعلُ موجباً): أي إذا كان المرادُ مخصوصاً بالصيغة لا يكون فعلُ النبيِّ ﷺ موجباً على الأمةِ من غيرِ مواظبتِهِ ﷺ، **(خلافاً لبعضِ أَصحاب الشَّافعيِّ ﷺ)**، فإنّهم يقولون: إنّ فعلَ النبيِّ ﷺ أيضاً موجبٌ إمّا لأنه أمرٌ، وكلُّ أمر للوجوب، وإمّا لأنه مشاركٌ للأمر القولي في حكم الوجوب، وهذا الخلافُ

بيننا وبينهم في كلِّ ما لم يكن سهو منه ﷺ، ولا طبعاً له، ولا مخصوصاً له، وإلا فعدم كونه موجباً بالاتفاق.

(للمنع عن الوصالِ وخلعِ النعال) متعلِّقٌ بقوله: حتى لا يكون الفعل موجباً.

وحجةٌ لنا: أي لمنعه ﷺ أصحابَه عن صومِ الوصالِ وخلعِ النِّعال، رُوِي أنه ﷺ واصل، فواصل أصحابُه فأنكرَ عليهم الموافقه في وصال الصوم، فقال: «أيكم مثلي يُطعمني ربي ويَسقيني»، يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متوالياً الليل والنهار، ولي قوةٌ روحانيّةٌ من عند الله تعالى، أُطعم عنده وأُسقى من شراب المحبّة، كما قال قائل شعراً:

وذكرك للمشتاق خير شراب   وكل شراب دونه كسراب

ولهذا ترى الأمة المجاهدين يُفطرون بشربِ قطرةٍ في أربعينات ليخرج عن حدّ الكراهة.

وهذا في الصومِ الفرض والنفل سواء.

ورُوي أنه ﷺ: «كان يُصلِّي بأصحابه إذ خلع نعليه، فخلعوا نعالهم، فلَمَّا قَضَى صلاتَه قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، قال: إن جبريل ﷺ أخبرني أنّ فيهما قذراً، إذا جاء أحدكم المسجد فالينظر، فإن رأى في نعليه قذراً فليمسحه وليصلي فيهما»[1]، هذه تمسكات أبي حنيفة رضي الله عنه.

---

(١) فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: (بينما رسول الله ﷺ يصلِّي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلَمَّا رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا. فقال رسول الله ﷺ: إن جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني

أمّا الشَّافعيُّ ﷺ فقال تارة على سبيل التنزُّل: إن الفعلَ للوجوب كالأمر؛ لأنه ﷺ «شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهنّ مرتبة، وقال: صلوا كما رأيتموني أصلي»(١)، فجعل متابعة أفعاله لازمة لأمّته.

فأجاب عنه المصنِّفُ ﷺ بقوله: (**والوجوب أُستفيد بقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أُصلي» لا بالفعل**)؛ إذ لو كان الفعلُ موجباً لاتبعوه بمجردِ رؤية الفعل، ولم يَحتاجوا إلى هذا القول أصلاً.

وقال تارة على سبيل الترقي: إن الفعلَ قسمٌ من الأمر؛ لأنّ الأمرَ نوعان: قول وفعل؛ لأنه تعالى أطلق لفظ الأمر على الفعل في قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ

أن فيهما قذراً. أو قال أذى وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما) في سنن أبي داود ١: ٢٣١، وسنن الدارمي ١: ٣٧٠، ومسند أحمد ٣: ٩٢، وصححه شعيب الأرنؤوط، ومسند أبي يعلى الموصلي٢: ٤٠٩.

(١) هذا حديث مركب من حديثن:

الاول: فعن ابن مسعود ﷺ: (إن المشركين شغلوا رسول الله ﷺ عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالاً فأذن، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ثم أقام فصلى المغرب، ثم أقام فصلى العشاء) في سنن الترمذي ١: ٣٣٧، ومسند أحمد ١: ٣٧٥، وقال الأرناؤوط: حسن لغيره، وعن جابر ﷺ: (إن النبي ﷺ شغل يوم الخندق عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء فأمر بلالاً فأذن وأقام، فصلى الظهر، ثم أمره فأذن وأقام، فصلى العصر، ثم أمره فأذن وأقام، فصلّى المغرب، ثمّ أمره فأذن وأقام، فصلى العشاء) في المعجم الأوسط ٢: ٧٢، وغيره.

والثاني: عن مالك بن الحويرث ﷺ قال: (أتينا النبي ﷺ ونحن شببية متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، فظنّ أنا اشتقنا أهلنا، وسألنا عمَّن تركنا في أهلنا فأخبرناه، وكان رقيقاً رحيماً، فقال: ارجعوا إلى أهليكم فعلموهم ومروهم، وصلّوا كما رأيتموني أصلّي، وإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، ثم ليؤمكم أكبركم) في صحيح البخاري ٥: ٢٢٣٨.

﴿بِرَشِيدٍ ۝٩٧﴾ [هود:٩٧]: أي فعله؛ لأنّ القولَ لا يوصف بالرشيد، وإنّما يوصف بالسديد.

فأجاب المصنِّف عنه بقوله: (**وسميّ الفعل به؛ لأنه سببه**): أي سمي الفعلُ بلفظِ الأمر؛ لأن الأمرَ سببٌ للفعل فيكون من بابِ المجاز، وإنّما الكلام في الحقيقة.

ولمَّا فَرَغَ عن نفي التَّرادفِ قصداً شَرَعَ في نفي الاشتراكِ قصداً فقال:

(**وموجبه: الوجوب لا الندب والإباحة والتوقف**)، يعني أنّ موجب الأمر الوجوب فقط عند العامّة لا الندب، كما ذهب إليه بعض، ولا الإباحة كما ذهب إليه بعض، ولا التوقف كما ذهب إليه بعض، ولا الاشتراك لفظاً أو معنىً بين الثلاثة أو الاثنين كما ذهب إليه آخرون، ولم يذكره المصنِّف؛ لأنه يُفهم ممَّا ذكره التزاماً.

فأهلُ الندب يقولون: الأمرُ للطلب فلا بُدّ أن يكون جانب الفعل فيه راجحاً حتى يُطلب، وأَدناه الندب، وهذا كقوله ﷻ: ﴿**فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا**﴾ [النور:٣٣].

وأهلُ الإباحة يقولون: إن معنى الطلب أن يكون مؤذوناً فيه ولا يكون حراماً، وأَدناه هو الإباحة، وهذا كقوله ﷻ: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة:٢].

والمتوقفون يقولون: إن الأمرَ يستعمل لستة عشر معنى: كالوجوب والإباحة والندب والتهديد والتعجيز والإرشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينةٌ على أحدِها لم يُعمل به، فيجب التوقفُ حتى يتعيَّن المراد.

وعندنا: الوجوبُ حقيقةُ الأمر، فيُحمل عليه مطلقُه ما لم تقم قرينةٌ خلافه، وإذا قامت قرينته يُحمل عليه على حسب المقام.

(سواء كان بعد الحظر أو قبله) متعلِّقٌ بقوله: وموجبه الوجوب، ورَدٌّ على مَن قال: إنّ الأمر بعد الحظر للإباحة، وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة، كقوله جل جلاله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة:٢].

ونحن نقول: إنّ الوجوبَ بعد الحظرِ مستعملٌ في القران: كقوله جل جلاله: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة:٥].

والإباحةُ في قوله جل جلاله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ لم يفهم من الأمر، بل من قوله جل جلاله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة:٤]، ومن أنّ الأمرَ بالاصطياد إنّما وقعَ منّةً ونفعاً للعباد، وإذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم، فينبغي أن يكون الأمر عند الإطلاق للوجوب، وإنّما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز.

ثمّ شَرَعَ في بيان دلائل الوجوب فقال: **(لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص)**: أي إنّما قلنا: إن موجبَه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلّفين بالأمر بالنصّ، وهو قوله جل جلاله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:٣٦]؛ لأنّ معناه: إذا حكم اللهُ ورسولُه بأمر فلا يكون لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ أن يكون لهم الاختيار من أمرهما: أي إن شاؤوا قبلوا الأمر، وإن لم يشاؤوا لم يقبلوا، بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما، ولا يكون ذلك إلا في الواجب.

وقيل: النصُّ هو قوله جل جلاله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف:١٢] خطاباً لإبليس اللعين: أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أَمرتُك فلِما تركتَ السُّجود.

(واستحقاق الوعيد لتاركه) عطف على قوله: انتفاء الخيرة....الخ: أي إنّما قلنا: إن موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الأمر بالنصّ، وهو قوله ﷻ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور:٦٣]: أي فليحذر الذين يُخالفون عن أمرِ الرسولِ ﷺ ويتركونه أن تصيبهم فتنةٌ في الدنيا أو عذابٌ أليمٌ في الآخرة، وهذا الوعيدُ لا يكون إلا بترك الواجب.

ولكن يرد عليه: أنّه موقوفٌ على أن يكون هذا الأمر أيضاً للوجوب وهو ممنوع، وأنه لم لا يجوز أن تكون المخالفة على وجه الإنكار دون الترك.

والجواب: أنّ سياق الكلام دالٌ على أنَّ هذا الأمرَ للوجوب بدون احتياج إلى بُرهان ومصادرة على المطلوب، وإن المخالفةَ في استعمالهم إنُما تطلق على ترك العمل به، فتأمّل.

(ولدلالة الإجماع والمعقول) عطفٌ على ما قبله، وفي بعض النسخ: وكذا دلالة الإجماع والمعقول يدلان عليه، فحينئذٍ هو جملةٌ مستقلةٌ معطوفةٌ على مضمون سابقها.

وحاصله: أنّ دلالةَ الإجماع تدلُّ على أنّ الأمر للوجوب؛ لأنهم أَجمعوا على أنّ كلَّ مَن أراد أن يطلب فعلاً من أحدٍ لا يطلب إلا بلفظ الأمر، والكمالُ في الطلب هو الوجوب، والأصلُ نفي الاشتراك، فتعيّن أن موجبَه الوجوب.

وإنّما قال: دلالة الإجماع؛ لأنّ نفسَ الإجماع لم ينعقد على أنّ موجبَه الوجوب؛ لأنه مختلفٌ فيه، بل إنّما الإجماعُ على شيءٍ يدلُّ عليه.

وكذا الدليلُ المعقولُ يدلُّ على أَنّ الأمرَ للوجوب، وهو أنّ تصاريفَ الأفعال كلَّها كالماضي والمستقبل والحال دالٌّ على معنى مخصوص، فينبغي أن

يكون الأمرُ كذلك دالاً على معنى الوجوب، وليس هذا لإثبات اللغة بالقياس، بل لإثباتِ كون الأصلِ عدمُ الاشتراك.

وقيل: أنّ المعقولَ هو أنّ السيدَ إذا أَمَرَ غلامَه بفعلٍ ولم يفعل استحقَّ العقاب، فلو لم يكن الأمر للوجوب لَمَا استحقَّ ذلك.

وقد نُقِل في بيانِ النصوص والمعقول وجوهٌ أُخر تركتُها للإطناب.

ثمّ شَرَعَ المصنِّفُ ﷺ في بيان أنه إذا لم يُرَدْ بالأمر الوجوب فماذا حكمه؟ فقال:

(وإذا أُريد به الإباحة أو الندب): أي إذا أُريد بالأمرِ الإباحةَ أو الندبَ وعُدِلَ عن الوجوب، فحينئذٍ اختلف فيه: **(فقيل: أنه حقيقة؛ لأنه بعضه)**: أي إن الأمر حقيقةٌ في الإباحة والندب أيضاً؛ لأنّ كلَّ واحدٍ منهما بعضُ الوجوب، وبعضُ الشيء يكون حقيقةً قاصرة؛ لأنَّ الوجوبَ عبارةٌ عن جوازِ الفعلِ مع حرمةِ الترك.

والإباحةُ هي جوازُ الفعل والترك على السواء.

والندبُ هو جوازُ الفعل مع رجحانه.

فيكون كلٌّ منهما مستعملٌ في بعض معنى الوجوب، وهو معنى الحقيقة القاصرة التي أُريدت بلفظ الحقيقة، وهو مختارُ فخر الإسلام ﷺ.

(وقيل: لا؛ لأنه جاز أصلُه): أي قيل: إنّه ليس بحقيقةٍ حينئذٍ بل مجاز؛ لأنه

قد جاز أصلُه وهو الوجوب؛ لأنّ الوجوبَ هو جوازُ الفعل مع حرمةِ الترك، والإباحةُ جوازُ الفعل مع جواز الترك، والندبُ هو رجحانُ الفعل مع جواز الترك.

فالحاصل: أنّ مَن نظرَ إلىٰ الجنسِ الذي هو جواز الفعل فقط ظَنّ أنّه مستعملٌ في بعض معناه، فيكون حقيقةً قاصرة، ومَن نَظَرَ إلىٰ الجنسِ والفصل جميعاً ظَنّ أنّ كلاً منهما معان مُتباينة وأنواع علىٰ حدة، فلا يكون إلا مجازاً.

وأمّا تحقيقُ أنّ هذا لاختلاف في لفظ الأمر، أو في صيغ الأمر فمذكورٌ في «التلويح» بما لا مزيد عليه.

ثمّ لَمَّا فَرَغَ المصنف ﵁ عن بيان الموجبِ وحكمِهِ أرادَ أن يُبَيِّنَ هل يحتمل التِّكرارَ أو لا؟ فقال:

(**ولا يقتضي التّكرار ولا يحتمله**): أي لا يقتضي الأمر باعتبار الوجوب التكرارَ كما ذهب إليه قومٌ، ولا يحتمله كما ذهب إليه الشَّافعيُّ ﵁، يعني إذا قيل مثلاً: صَلُّوا، كان معناه افعلوا الصلاة مرةً، ولا يدلُّ علىٰ التكرارِ عندنا أصلاً.

وذهب قومٌ إلىٰ أنّ موجبَه التِّكرار؛ لأنَّه لَمَّا نزل الأمر بالحجّ، قال: أقرع بن حابس ﵁: «ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟»[1]، ففهم التِّكرار مع أنّه كان من أهل اللِّسان، ثمّ لَمَّا عَلِمَ أنّ فيه حرجاً أَشْكَلَ عليه فسأل.

---

(١) فعن ابن عبَاس ﵄، قال ﷺ: (يا أيها الناس كتب عليكم الحجّ قال: فقام الأقرع بن حابس فقال: في كل عام يا رسول الله قال: لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها أو لم تستطيعوا أن تعملوا بها، فمَن زاد فهو تطوع) في مسند أحمد ١: ٢٥٥، ٢٩٠، واللفظ له، والمستدرك ١: ٦٤٣، وصححه الحاكم، وسنن أبي داود ٢: ١٣٩، وسنن الدارمي ٢: ٤٦، وسنن البيهقي الكبير ٥: ١٧٨، وسنن الدارقطني ٢: ٢٧٨، وغيرها.

وذهب الشَّافعيُّ ﷺ إلى أنّ محتملَه التّكرار؛ لأنّ اضرب مُختصرٌ من أَطلب منك ضرباً، وهو نكرةٌ، والنّكرةُ في الإثبات تخصُّ، لكنّها تحتمل العموم فيحملُ عليه بقرينةٍ تقترن بها.

والفرق بين الموجب والمحتمل: أنّ الموجبَ يثبت بلا نيّة، والمحتملُ يثبتُ بالنيّة، ودليلنا سيأتي.

(سواءٌ كان مُعلَّقاً بشرطٍ أو مَخصوصاً بوصفٍ أو لم يكن) رَدٌّ على بعضِ أَصحابِ الشَّافعيِّ ﷺ فإنّهم ذهبوا إلى أنّه إذا كان الأَمرُ مُعلَّقاً بشرطٍ كقوله ﷻ: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة:٦]، أو مَخصوصاً بوصفٍ كقوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨] يتكرَّر بتكرُّر الشَّرط والوصف، فإن الغُسلَ يتكرَّر بتكرُّر الجنابة، والقطع يتكرَّر بتكرُّرِ السَّرقة.

وعندنا: المعلَّقُ بالشرطِ وغيرِه، وكذا المخصوصُ بالوصفِ وغيرِه سواء في أنّه لا يدلُّ على التكرار ولا يحتمله.

(لكنّه يقع على أقلِّ جنسِهِ ويحتمل كلَّه) استدراكٌ من قوله: ولا يحتمله كأنّ قائل يقول: لَمَّا لم يحتمل الأمرُ التكرارَ عندكم فكيف يصحُّ عندكم نيّة الثلاث في قوله:

وفي صحيح مسلم١: ١٤٨: عن جابر ﷺ، قال ﷺ: «قد علمتم أني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم، ولولا هديي لحللت كما تحلون، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي، فحلوا، فحللنا وسمعنا وأطعنا، قال عطاء: قال جابر: فقدم علي من سعايته، فقال: بم أهللت؟ قال: بما أهل به النبي ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ: فأهد وامكث حراما، قال: وأهدى له علي هدياً، فقال سراقة بن مالك بن جعشم: يا رسول الله، ألعامنا هذا أم لأبد؟ فقال ﷺ: لأبد».

طلِّقي نفسك، فيقول: إنّ الأمرَ يقع علىٰ أقلّ جنسه، وهو الفرد الحقيقي، ويحتمل كلَّ الجنس وهو الفرد الحكمي: أي الطلقات الثلاث لا من حيث إنّه عددٌ بل من حيث إنّه فرد، ولا من حيث إنّه مدلوله، بل من حيث إنّه منويٌّ.

وإليه أَشار بقوله: (**حتى إذا قال لها: طلِّقي نفسك أنه يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث**)؛ لأنّ الواحدةَ فردٌ حقيقيٌّ متيقَّنٌ، والثلاثُ فردٌ حكميٌّ محتمل.

(**ولا تعمل نيّة الثنتين إلا أن تكون المرأةُ أمةً**): أي لا تصحُّ نيّة الثنتين في قوله: طلِّقي نفسَك؛ لأنه عددٌ محضٌ ليس بفرد حقيقيّ ولا حكميّ، وليس مدلولاً للفظ ولا محتملٌ له إلا إذا كانت تلك المرأة أمة؛ لأنّ الثنتين في حقِّها كالثلاثة في حَقِّ الحرة، فهو واحدٌ حكميٌّ كالثلاثِ في حَقِّها.

وأمّا إذا قال: طلِّقي نفسَك ثنتين، فحينئذٍ إنّما تقع ثنتان لأجل أنّه بيانُ تغيير لما قبله، لا بيانُ تفسير له؛ لأنّ طلِّقي لا يحتمل ثنتين حتىٰ يكون بياناً له.

ثمّ أورد المصنِّفُ ﷺ دليلاً علىٰ ما هو المختار عنده فقال:

(**لأنّ صيغةَ الأمر مختصرةٌ من طلبِ الفعلِ بالمصدرِ الذي هو فرد**): أي إنّما لا يقتضي الأمر التكرار؛ لأنه مختصرٌ من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: اضرب مختصر من أَطلب منك الضرب، وقوله: صَلُّوا مختصرٌ من أَطلب منكم الصلاة، وقوله: طلِّقي مختصرٌ من افعلي فعل الطَّلاق، والمصدر المختصر منه فردٌ لا يحتمل العدد وكيف يحتمله؟

(**ومعنى التوحد مراعى في ألفاظِ الوحدان**)، فالفعلُ المختصرُ منه أَوْلىٰ أن لا يحتمل العدد، وبهذا القدر تمّ الدليل علىٰ الأَصل الكليّ.

ثمَّ قوله: **(وذلك بالفرديّةِ والجنسيّة، والمثنى بمعزل عنهما)**، بيانٌ للمثالِ المختصِّ أَعني قوله: طلِّقي نفسك؛ لأنَّ الطَّلاقَ هو الذي يتصف بالجنسيةِ والفرد الحكميّ، ومعزليّة المثنىٰ، وأمّا ما سواه فلا يُعلم فيه الفرد الحكميّ إلا في آخر العمر.

(وما تكرَّرَ من العبادات فبأسبابِها لا بالأوامر) جوابٌ سؤال يرد علينا، وهو أنّ الأمرَ إذا لم يقتضِ التكرار ولم يحتمله، فبأيِّ وجهٍ تُكرَّر العبادات مثل الصيام والصلاة وغير ذلك.

فيقول: إن ما تكرَّر من العبادات ليس بالأوامر بل بالأسباب؛ لأنّ تكرارَ السبب يدلُّ علىٰ تكرار المسبب، فأيّان وُجد الوقت وَجَبَ الصَّلاة، ومتىٰ يأتي رمضان يجب الصيام، ومهما قدر علىٰ ملك المال وجبت الزكاة؛ ولهذا لم يجب الحجّ في العمر إلا مرّة؛ لأنّ البيت واحد لا تكرار فيه.

لا يقال: إن الوقتَ سببٌ لنفس الوجوب، والأمرُ إنّما هو سبب لوجوب الأداء، فكيف يكون السبب مغنياً عن الأمر؛ لأنّا نقول: إن عند وجودِ كلِّ سببٍ يتكرَّر الأمر تقديراً من جانبِ الله تعالىٰ، فكان تكرارُ العبادات بتكرُّر الأوامر المتجددة حكماً.

(وعند الشَّافعيِّ ﷺ: لَمَّا احتمل التكرار تملك أن تُطلِّقَ نفسَها ثنتين إذا نوى الزوج)، بيانٌ لخلافِ الشَّافعي ﷺ في أصلٍ كليٍّ علىٰ وجهٍ يتضمن الخلافَ في المسألة المذكورة.

يعني أنّ عنده لَمَّا احتمل كلَّ أمرٍ التكرارَ سواء كان أمرُ الشَّارع أو غيره، تملك المرأةُ في قوله: طلِّقي نفسك أن تُطلِّقَ نفسَها ثنتين إذا نَوىٰ الزوج ذلك، وإذا

لم ينو أو نوىٰ واحدةً فلها أن تُطلِّقَ نفسَها واحدة.

ثمّ أَورد المصنِّفُ ﷺ بتقريب بيان الأمر، بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال:

(وكذا اسمُ الفاعل يدلُّ على المصدرِ لغةً ولا يحتمل العدد)، فقوله: يدلُّ بيانٌ لوجهِ التَّشبيه، و«لا يحتمل» عطفٌ عليه، وفي بعض النُّسخ: «لا يحتمل» بدون الواو، فيكون هو بيان وجه التَّشبيه.

وقوله: يدلُّ؛ وقع حالاً أيضاً: أي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدلُّ علىٰ المصدر لغة، فهو احترازٌ عن اسم الفاعل الذي يدلُّ عليه اقتضاءً مثل قوله: أنت طالق، فإنّه خارجٌ عَمَّا نحن فيه، وسيأتي بيانه.

(حتى لا يُرادُ بآيةِ السَّرقةِ إلا سرقةً واحدة، وبالفعلِ الواحدِ لا تقطع إلا واحدة) تفريعٌ علىٰ عدمِ احتمالِ اسم الفاعل التكرار، وإلزام علىٰ الشَّافعي ﷺ فيما ذهب إليه.

بيانه: أنّ الشَّافعيَّ ﷺ إنَّ السارقَ تقطع يدُه اليُمنىٰ أَوَّلاً ثمّ رجلُه اليسرىٰ ثانياً، ثمّ يدُه اليُسرىٰ ثالثاً، ثمّ رجلُه اليُمنىٰ رابعاً؛ لقوله ﷺ: «مَن سَرَقَ فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه»[1].

---

(١) فعن أبي هريرة ﷺ قال ﷺ: (إذا سرق السارق فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجلَه، فإن عاد فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله) في سنن الدارقطني٣: ١٨١، قال الزيلعيّ في نصب الراية٣: ٣٦٨،٣٧٢: «فيه سنده الواقدي، وفيه مقال»، قال في فتح القدير٥: ٣٩٥: «في المبسوط: الحديث غير صحيح، ولئن سُلِّم يحمل علىٰ الانتساخ؛ لأنه كان في الابتداءِ تغليظٌ في الحدود كقطعِ أيدي العرنيين وأرجلهم وسمر أعينهم»، ثمّ قال في الفتح٥: ٣٩٦ بعد نقل ما يأتي عن عمر وعليٍّ وابنِ

وعندنا: لا تقطع اليد اليُسرىٰ في الثالثة، بل يخلد في السجن حتىٰ يتوب؛ لأنّ السارقَ اسمُ فاعلٍ يدلُّ علىٰ المصدر لغة، والمصدرُ لا يُراد به إلاّ الواحد أو الكلّ، وكلُّ السرقات لا يُعلم إلا في آخر العمر، فصار الواحدُ مراداً بيقين، وبالفعلِ الواحدِ لا تُقطع إلا يدٌ واحدة.

وأيضاً: فاقطعوا دالٌّ علىٰ القطع، وهو أيضاً لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليُسرىٰ من الآية.

لا يقال: فينبغي أن لا تقطع الرِّجلُ اليُسرىٰ في الكرةِ الثانية أيضا؛ لأنا نقول: إنّ الرِّجلَ غيرُ متعرضة بها في الآية فلا بأس أن يثبت بنصٍّ آخر، واليدُ لمَّا كانت متعرضةً بها في الآية وتعيَّن اليُمنىٰ مراداً منها لا يجوز أن تثبت اليُسرىٰ بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به علىٰ الكتاب؛ لأنه لم يبق المحلُّ المعيَّن الذي تَعيَّنَ بالإجماع، بخلاف الجَلْد فإنّه كلَّما يزني غيرُ المحصن يُجلَدُ؛ لأنّ البدنَ صالحٌ للجلدِ دائماً.

ولَمَّا فَرَغَ المصنِّفُ ﵁ عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال:

عباس ﵄: «إن هذا قد ثبتَ ثبوتاً لا مردَّ له، وبعيدٌ أَن يقطعَ النبيُّ ﷺ السارقَ أربعةً ثُمّ يقتله، ولا يعلمه مثل عليٍّ وعمر وابنِ عبّاس من الصحابة ﵃ الملازمين له ﷺ، ولو غابوا لا بُدّ من علمِهم عادةً، فاتباع عليّ ﵁ إما لضعف ما مرَّ أو لعلمِه بأن ذلك ليس حَدّاً مستمراً بل من رأي الإمام»، وقال اللكنوي في العمدة: «ولو سُلِّمَ أنّ الحديثَ صحيحٌ، فهو محمولٌ علىٰ التعزير والسياسة، لا علىٰ أنه حدٌّ مقدَّرٌ مقرَّرٌ، وعلىٰ هذا يُحملُ ما رُوِيَ عن أبي بكرٍ ﵁ من قطعِ اليدين والرّجلين فيما أخرجَه مالكٌ وغيرُه، وتمامه في التعليق الممجد».

[حكم الأمر]

(**وحكم الأمر نوعان: أداءٌ وهو تسليمُ عين الواجب بالأمر**)، يعني ما ثَبَتَ بالأمر، وهو الوجوب، نوعان: وجوبُ أداء ووجوبُ قضاء.

فالأداءُ: هو تسليمُ عين ما وَجَب بالأمر، يعني إخراجُه من العدمِ إلىٰ الوجودِ في الوقتِ المعيَّن له، وهذا هو معنىٰ التسليم، وإلاّ فالأَفعال أعراضٌ لا يتصوَّر تسليمها.

وقد ذَكَرَ في أصولِ فخرِ الإسلامِ وغيرِه: تسليم نفس الواجب بالأمر، فاعترض عليه؛ لأنّ نفسَ الوجوب لا يكون بالأمر بل بالوقت.

أُجيب بأن قوله: بالأمر مُتعلِّقٌ بالتسليم لا بالواجب؛ ولهذا بَدَّلَ المصنِّف رضي الله عنه قوله: نفس الواجب بقوله: عين الواجب؛ ليعلم أنّ نفسَ الواجبِ أو عينه كنايةٌ عن إتيانِهِ في الوقتِ فلا حاجة إلىٰ زيادة قوله: في وقتِهِ كما زاد البعض.

وكذا إلىٰ قوله: إلىٰ مستحقِّه؛ لأنّ قولَه: بالأمرِ يَدلُّ علىٰ أنّ الآمرَ هو المستحقّ.

(**وقضاء: هو تسليمُ مثل الواجب به**) عطفٌ علىٰ قولِهِ: أداء، بمعنىٰ وجوب قضاء، وهو تسليمُ مثل الواجب بالأمر لا عينه: أي تسليمُ ذلك الواجب الذي وجب أَوَّلاً في غيرِ ذلك الوقت.

وكان ينبغي أن يُقيّدَه بقوله: من عنده؛ ليخرج أداءُ ظهر اليوم قضاءً عن ظهر أَمسه؛ لأنه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالىٰ.

والقضاء إنّما هو صرف النفل الذي كان حَقّاً له إلىٰ القضاء الذي كان عليه، وإنّما لم يقيِّده به لشهرةِ أمرِه ولكونِهِ مدلولاً عليه بالالتزام.

وأَمّا النفلُ: فإنّما يُقضىٰ إذا لزم بالشروع، وحينئذٍ لم يبق نفلاً بل صار واجباً، ولكنّه يُؤدَّىٰ مع أنّه ليس بواجبٍ فينبغي أن يُرادَ بقوله: عين الواجب الثابت؛ ليعمَّ النفلَ هكذا قيل، وفيه وجوه أُخر.

(**ويُستعملُ أحدُهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداءُ بنيّةِ القضاء وبالعكس**): أي يُستعملُ كُلاً من الأداءِ والقضاءِ مكانَ الآخرِ بطريقِ المجاز، حتىٰ يجوز الأداءُ بنيّة القضاء بأن يقول: نويتُ أن أَقضي ظهرَ اليوم، ويجوز القضاء بنيّة الأداء بأن يقول: نويتُ أن أُودي ظهر الأمس.

واستعمالُ القضاء في الأداء كثيرٌ كقوله ﷻ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[الجمعة:١٠]: أي إذا أُديت صلاة الجمعة؛ لأنّ الجمعةَ لا تُقضىٰ؛ ولذا ذهب فخرُ الإسلام ﷺ إلىٰ أنّ القضاءَ عامٌ يُستعملُ في الأداءِ والقضاءِ جميعاً؛ لأنه عبارةٌ عن فراغِ الذمّة، وهو أنَّ القضاءَ عامٌّ يُستعملُ في الأداءِ والقضاءِ جميعاً؛ لأنه عبارةٌ عن فراغِ الذمّة، وهو يحصلُ بهما، فكان في معنىٰ الحقيقة، بخلاف الأداءِ فإنّه ينبئُ عن شدّةِ الرِّعايةِ وهو ليس إلاّ في الأداء، كما قال الشَّاعر:

الذئب يأدوا للغزال يأكله: أي يختله ويغلب عليه.

وأمّا إذا صامَ شعبان بظنٍّ أنّه من رمضان فلا يجوز؛ لأنه أداءٌ قبل السبب، وإن صامَ شوالَ بظنٍّ أنه من رمضان يجوز؛ لا لأنه قضاءٌ بنيّة الأداء، بل لأنه أداءٌ بنيّةِ القضاء، وإنّما الخطأُ في ظَنِّه، وهو معفو.

ثمّ إنّهم اختلفوا فيما بينهم أنّ سببَ القضاءِ هو الذي كان سبباً للأداء أم لا بُدّ له من سببٍ علىٰ حدةٍ، فبَيَّنَه المصنِّفُ ﷺ بقوله:

(والقضاءُ يجب بما يجب به الأداء عند المُحقِّقين خلافاً للبعض): أي القضاءُ يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند المحقِّقين من عامّة الحنفية خلافاً للعراقيين من مشايخنا وعامّة أصحاب الشَّافعيّ ﷺ فإنّهم يقولون: لا بُدّ للقضاء من سببٍ جديدٍ سوىٰ سببِ الأداء.

والمراد بهذا السبب النصّ الموجب للأداء لا السبب المعروف أَعني الوقت.

وحاصلُ الخلاف يرجعُ إلىٰ أنّ عندنا النصّ الموجب للأداء هو قوله ﷻ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[البقرة:٤٣] وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[البقرة:١٨٣] فذلك دالٌّ بعينِهِ علىٰ وجوبِ القضاء لا حاجة إلىٰ نصٍّ جديدٍ يُوجب القضاء، وهو قوله ﷺ: «مَن نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»، وقوله ﷻ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]، بل إنّما وَرَدَ للتنبيه علىٰ أنّ الأداءَ باق في ذمّتِكم في النصين السابقين لم يسقط بالفوات؛ لأنّ بقاءَ الصلاة والصوم في نفسِهِ للقدرة علىٰ مثل من عنده، وسقوط فضل الوقت لا إلىٰ مثل وضمان للعجز عنه أمرٌ معقول في نفسه، فَعَدَّينا حكمَ القضاءِ إلىٰ ما لم يَرِد في نصّ، وهو المنذورُ من الصّلاةِ والصَّيامِ والاعتكاف.

وعند الشَّافعيّ ﷺ: لا بُدّ للقضاء من نصٍّ جديدٍ موجب له سوىٰ نصّ الأداء، فقضاءُ الصلاةِ والصومِ عنده لا بُدّ أن يكون بقوله ﷺ: «مَن نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصليها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»، وقوله ﷻ: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤].

وما لم يَرِد النصّ فيه إنّما يثبتُ القضاءُ بسببِ التفويتِ الذي يقوم مقام نصِّ القضاء، فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينهم إلاّ في الفوات، فعندنا يجب القضاء في الفوات، وعنده لا، وقيل: الفوات أيضاً قام مقام النصّ كالتفويت، ولا تظهر ثمرةُ الخلاف إلا في التخريج، فعندنا يجب في الكلِّ بالنصّ السابق، وعنده يجب بالنصّ الجديد أو بالفوات والتفويت.

وقضاءُ الحضر في السفر أربع ركعات، وقضاءُ السفر في الحضر ركعتين، وقضاءُ الجهر في النهار جهراً وقضاءُ السرّ في الليل سرّاً يؤيِّد ما ذكرنا.

وقضاءُ الصحيح صلاة المرض بعنوان الصحّة، وقضاء المريض صلاة الصحّة بعنوان المرض يؤيِّد ما ذكره.

ثم هاهنا سؤال مشهور لهم علينا، وهو أنه إن نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف لمرض مَنَعَ من الاعتكافِ لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر، بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل، ولو كان القضاء واجباً بالسبب الذي أوجب الأداء وهو قوله ﷻ: ﴿وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ﴾[الحج:٢٩] لوجب أن يصحَّ القضاءُ في الرمضان الثاني، كما صحّ الأداء في الرمضان الأول، كما هو مذهب زفر ﵁، أو يسقط القضاء أصلاً؛ لعدم إمكان الصوم الذي هو شرطه، كما هو مذهب أبي يوسف ﵁، فعلم أن سببَ القضاء التفويت، والتفويت مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود، فأجاب المصنف ﵁ بقوله:

(وفيما نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنّما وجب القضاء لصوم مقصود؛ لعود شرطه إلى الكمال، لا لأنّ القضاءَ وجب بسبب آخر)، يعني

في صورةِ نَذَرَ أن يَعتكف هذا الرمضان المعهود، فصام ولم يعتكف لمانع مرضٍ، إنّما وَجَبَ القضاء لصوم مقصود وهو النفل؛ لعود شرط الاعتكاف إلى الكمال، وهو صومُ النفل لا لأنّ القضاء وَجَبَ بسبب آخر كما زعمتم.

وتقريرُه: أنّ الاعتكافَ لا يصحُّ إلاّ بالصوم، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذرَ بالصّوم، فكان ينبغي أن يجب الصومَ المقصود ابتداءً بمجردِ نذرِ الاعتكاف، ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه؛ لأنّ العبادةَ في رمضان أَفضل من العبادة في غيره، فانتقلنا من الصوم الأصلي المقصود إلى صوم رمضان لهذا الشرف العارض، ولمّا فات شرف رمضان عاد الصوم إلى كماله وهو الصوم المقصود الأصلي: أعني صوم النفل، فكأنّه صَدَرَ حكمٌ من اللهِ تعالى أن صوموا النفل واعتكفوا فيه.

والحياة إلى الرمضان الثاني موهوم؛ لأنه وقتٌ مديدٌ يستوي فيه الحياة والممات، ثمّ إذا لم يصم صوماً مقصوداً وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى إلى هذا الرمضان الثاني.

وإنّما قال: فصام ولم يعتكف؛ لأنه إذا لم يصم لمرض مَنَعَ من الصوم فحينئذٍ يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان ألبتة.

ثمّ شَرَعَ المصنِّفُ في بيانِ تقسيم الأداءِ والقضاءِ إلى أنواعِهما فقال:

* * *

[أنواع الأداء]

(والأداءُ أنواعٌ: كاملٌ وقاصرٌ، وما هو شبيهٌ بالقضاء).

وفي هذا التقسيمِ مسامحةٌ؛ لأنّ الأقسامَ لا تُقابل فيما بينهما، وينبغي أن يقول: الأداء أنواع:

١. أداءٌ محض، وهو نوعان: كاملٌ وقاصر.

٢. وأداءٌ هو شبيهٌ بالقضاء.

ويعني بالأداء المحض: ما لا يكون فيه شبهٌ بالقضاء بوجهٍ من الوجوه، لا من حيث تغيّر الوقت، ولا من حيث التزامه.

ويعني بالشّبيهِ بالقضاءِ ما فيه شبهٌ به من حيث التزامه.

ويعني بالكامل ما يؤدَّىٰ علىٰ الوجه الذي شُرع عليه، وبالقاصر ما هو خلافُه.

(كالصلاةِ بجماعة)، مثال للأداءِ الكامل، فإنّه أداءٌ علىٰ حسب ما شُرع، فإنّ الصلاةَ ما شُرِعت إلا بجماعة؛ لأنّ جبريلَ عليه السلام علَّم الرسولَ عليه السلام بالجماعةِ في يومين.

(والصلاةِ منفرداً)، مثالٌ للأداءِ القاصر، فإنّه أداءٌ خلاف ما شُرع عليه؛ ولهذا يسقط وجوبُ الجهر في الجهرية عن المنفرد.

(وفعلِ اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغيّر فرضُه بنيّة الإقامة)، مثال للأداء الشبيه بالقضاء، فإنّ اللاحقَ هو الذي التزم الأداءَ مع الإمام من أوّل

التحريمة ثمّ سَبَقَه الحدثُ فتوضّأ وأَتمّ بقيةَ الصّلاة بعد فراغِ الإمام، فإنّ هذا الإتمامَ أداءٌ من حيث بقاء الوقت، وشبيهٌ بالقضاء من حيث أنّه لم يؤدَّ كما التزم، ولمَّا كان معنىٰ الأداء من حيث الأصل، ومعنىٰ القضاء من حيث التبع، جُعِل أداءً شبيهاً بالقضاء، ولم يُجعل قضاءً شبيهاً بالأداء.

وثمرةُ كونه أَداءً ظاهرةٌ؛ ولهذا لم يَتَعَرَّض لها.

وثمرةُ كونه شبيهاً بالقضاء هي أنّه لا يَتغيّرُ فرضُه حينئذٍ بنيةِ الإقامة بأن كان هذا اللاحق مسافراً اقتدىٰ بمسافر، ثمّ أَحدثَ فذهب إلىٰ مصرِهِ للتوضؤ أو نَوَىٰ الإقامةَ في موضعِها ثم جاء حتىٰ فرغ الإمام ولم يتكلّم وشرع في إتمام الصلاة، فلا يتمّ أربعاً، بل يُصلِّي ركعتين كما إذا كان قضاءً محضاً لا يَتغيَّر فرضُه بنيّة الإقامة، فكذا هذا.

فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم أو لم يفرغ الإمام بعد أو تكلّم ثمّ استأنف أو كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم أربعاً بنيّة الإقامة.

ثمّ إنّ هذه الأقسام الثلاثة كما تجري في حقوقِ اللهِ تعالىٰ تجري في حقوق العبادِ أيضاً فقال:

(ومنها ردُّ عين المغصوب): أي من أنواع الأداء ردُّ عين الشيء الذي غصبه علىٰ الوصف الذي غصبه إلىٰ المالك دون أن يكون المغصوب مشتغلاً بالجناية أو بالدين، وبدون أن يكون ناقصاً نقصان حسي، فهذا نظيرُ الأداء الكامل؛ لأنه أداءٌ علىٰ الوصفِ الذي غصبه من غير فتور.

ومثلُه تسليمُ عينِ المبيعِ إلىٰ المشتري، وتسليمُ بدل الصرف والمسلم فيه إليه علىٰ الوصف الذي وَقَعَ عليه العقد.

(ورَدُّه مشغولاً بالجناية)، نظيرٌ للأداء القاصر: أي رَدُّ الشيءِ المغصوب حال كونه مشغولاً بالجناية أو بالدين، بأن غَصَبَ عبداً فارغاً ثمّ لحقه الدينُ أو الجنايةُ في يدِ الغاصب.

ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولاً بالجناية أو بالدين أو بالمرض، ففي هذا كله: إن هَلَكَ المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمةُ الغاصب والبائع؛ لكونه أداءً، ولو دفعَه المالكُ إلى وليِّ الجناية أو بيعِ في الدين، رَجَعَ المالكُ على الغاصبِ بالقيمة، والمشتري على البائع بالثمن.

(وإمهارُ عبد غيره، وتسليمه بعد الشراء) نظيرٌ للأداء الشبيه: أي أمهر رجلٌ عبدَ الغير في نكاحِ امرأتِه، ثمّ سلَّمه إليها بعد الشراء، فهو أداء من حيث أنه سَلَّم عين العبد الذي وقع عليه العقد، وشبيه بالقضاء من حيث إن تبدّل الملك يوجب تبدّل العين حكماً، فإذا كان العبد مملوكاً للمالك كان شخصاً آخر، ثم إذا اشتراه الزوجُ كان شخصاً آخر، وإذا سَلَّمه إليها كان شخصاً آخر.

والحجةُ في هذا الباب: أنّ الرسول ﷺ دخل على بَريرة يوماً فقدمت إليه تمراً وكان القدر يغلي من اللحم فقال ﷺ: «ألا تجعلين لنا نصيباً من اللحم؟ فقالت: يا رسول الله إنّه لحمٌ تُصدّق به عليّ، فقال ﷺ: لك صدقة ولنا هدية»[1].

يعني إذا أخذته من المالكِ كانت صدقةً عليك، وإذا أعطيته إيانا تصير هديةً لنا، فعُلِم أنّ تبدُّل الملك يوجب تبدّلاً في العيّن، وعلى هذا يُخَرَّج كثيرٌ من المسائل.

(حتى تجبر على القبول)، تفريعٌ على كونه أداء: أي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم، وهو من علامةِ كونه أداءً.

---

(١) فعن أنس وعائشة رضي الله عنهما: «أهدت بريرة إلى النبي ﷺ لحماً تصدق به عليها، فقال: هو لها صدقة ولنا هدية» في صحيح البخاري٢: ٥٤٣، وصحيح مسلم٢: ٧٥٥.

وهذا بخلاف ما إذا باع عبداً واستحقّ العبد، ثمّ اشتراه البائعُ من المستحقّ، حيث لا يُجبر علىٰ تسليمِه إلىٰ المشتري؛ لأنه بالاستحقاق ظهر أنّ البيعَ كان موقوفاً علىٰ إجازة المالك، فإذا لم يجزه بطل وانفسخ، بخلاف النكاح فإنّه لا ينفسخ باستحقاقِ المهر ولا بانعدامه.

(وينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها) تفريعٌ علىٰ كونه شبيهاً بالقضاء، يعني: ينفذ إعتاق الزوج إيّاه قبل تسليمه إلىٰ المرأة؛ لأنّ المرأةَ لا تملكه إلا إذا سُلِّمَ إليها، فقبل التسليم هو ملك الزوج، كما أن قبل الشراء كان ملكاً للغير.

ولَمَّا كانت ذاتُ العبدِ موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغيّر فيهما، جُعِل أداءً شبيهاً بالقضاء، ولم يُجعل قضاءً شبيهاً بالأداء، رعايةً لجانبِ الذات والأصل.

* * *

[أنوار القضاء]

ولَمَّا فَرَغَ عن بيان أنواع الأداء شَرَع في تقسيم القضاء فقال:

(والقضاءُ أنواع أيضاً: بمثلٍ معقول، وبمثلٍ غير معقول، وما هو في معنى الأداء).

وفي هذا التقسيم أيضاً مسامحةٌ، وكأنّه قيل: والقضاءُ أنواع:

١. قضاءٌ محضٌ، وهو إمّا بمثلٍ معقول، أو بمثل غير معقول.

٢. وقضاء في معنى الأداء.

ويعني بالقضاءِ المحض: وذلك ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقةً ولا حكماً.

وبما هو في معنى الأداء: أن يكون بخلافه.

والمرادُ بالمثلِ المعقول: أن تدركَ مماثلتُه بالعقل مع قطع النظر عن الشرع.

وبغير المعقول: أي لا تدرك المماثلة إلا شرعاً، ويكون العقلُ قاصراً عن دركِ كيفيتِه لا أنّ العقلَ يُناقضُه.

وهذا القضاءُ لا بُدّ فيه من سببٍ جديدٍ بالاتفاق، وإنّما الخلافُ في القضاء بمثل معقول.

(كالصوم للصوم)، هذا نظيرُ للقضاء بمثل معقول: أي كقضاء الصوم للصوم، فإنّه أمرٌ معقول؛ لأنّ الواجبَ لا يسقط عن الذمّة إلاّ بالأداءِ أو بإسقاطِ

صاحبِ الحقّ، وما لم يوجد أحدُهما يبقىٰ في ذمّته.

(والفدية له)، هذا نظيرٌ للقضاءِ بمثلٍ غيرِ معقول، فإنّ الفديةَ بمقابلةِ الصوم لا يُدركه عقل؛ إذ لا مماثلة بينهما صورةً وهو ظاهر، ولا معنىٰ؛ لأنّ الصومَ تجويعُ النفس، والفديةَ إشباعٌ، وهذه الفديةُ لكلِّ يوم هو نصف صاع من بُرّ أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم؛ لأجل قوله ﷻ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ طَعَامُ مِسۡكِينٍ﴾ [البقرة:١٨٤]، علىٰ أن تكون كلمة: لا؛ مقدرةً: أي لا يُطيقونه، أو تكون الهمزةُ فيها للسلب: أي يسلبون الطاقة؛ ليدلّ علىٰ الشيخ الفاني.

وأمّا إذا حملت علىٰ ظاهرها فهي منسوخةٌ علىٰ ما قيل: إن في بدءِ الإسلام كان المطيق مُخيّراً بين أن يصوم وبين أن يفدي، ثمّ نُسخ بدرجات علىٰ ما حرَّرتُه في «التفسير الأحمدي».

(وقضاء تكبيرات العيد في الركوع)، هذا نظيرٌ للقضاءِ الذي هو شبيهٌ بالأداء يعني أنّ مَن أدرك الإمامَ في صلاةِ العيدِ في الرُّكوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة، فإنّه يُكبِّرُ في الرُّكوع عندنا من غيرِ رفع يد؛ لأنّ الركوعَ فرض، والتكبيراتُ واجبة، فيُراعىٰ حالُهما علىٰ حسبِ ما يُمكن.

وأمّا رفعُ اليد في التكبيرات ووضعها علىٰ الرَّكبتين في الرُّكوع فكلاها سنة، فلا يترك أحدُهما بالآخر، وهذا قضاءٌ من حيث الذات؛ لأنّ محلَّها القيام قبل الرُّكوع وقد فات، لكنَّه شبيهٌ بالأداء؛ لأنّ الركوعَ يشبهُ القيام لقيام النصف الأسفل علىٰ حاله؛ ولأنّ مَن أدركَ الإمامَ في الرُّكوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيامِ والقراءةِ تقديراً، فالاحتياطُ أن يؤتىٰ بها فيه.

وعند أبي يوسف ﷺ: لا تقضىٰ هذه التكبيرات في الرُّكوع؛ لأنّه قد فات محلُّها، كما لا تقضىٰ القراءةُ والقنوت فيه.

(**ووجوبُ الفدية في الصلاة للاحتياط**)، جوابُ سؤالٍ مُقدَّر، تقريره:

إنّ الفديةَ في الصومِ للشيخ الفاني لَمَّا كانت ثابتةً بنصٍّ غير معقول ينبغي أن تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه مَن مات وعليه صلاة مع أنكم قلتم: إنّه إذا مات وعليه صلاة وأَوصىٰ بالفدية يجب علىٰ الوارث أن يُفدي بعوض كلِّ صلاة ما يُفدي لكلِّ صوم علىٰ الأصحّ.

فأجاب: بأن وجوب الفدية في قضاء الصلاةِ للاحتياط لا للقياس؛ وذلك لأنّ نصّ الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً بالصوم، ويحتمل أن يكون معلولاً بعلّة عامّة توجد في الصلاة، أعني العجز، والصلاةُ نظير الصوم، بل أهم منه في الشَّان والرفعة، فأمرنا بالفدية عن جانب الصلاة فإن كَفَت عنها عند الله تعالىٰ فبها، وإلاّ فله ثوابُ الصدقة؛ ولهذا قال محمّد في «الزيادات»: تجزئه إن شاء الله تعالىٰ، والمسائل القياسيّة لا تعلُّق بالمشيئة قط، كما إذا تطوّع به الوارث في قضاء الصوم من غير إيصاء نَرجو القَبول منه إن شاء الله، فكذا هذا.

(**كالتصدقِ بالقيمةِ عند فواتِ أيّامِ التضحية**): أي كوجوب التصدُّق بقيمةِ الشَّاة إن نذرَه الفقير أو اشتراها واستهلكها أو بعين الشَّاة إن بقيت حيّة عند فواتِ أيّام التضحية أيضاً للاحتياط، كالفدية للصلاة، فهو تشبيهٌ بالمسألة المتقدمة وجواب عن سؤالٍ مقدَّرٍ، تقريره:

إنّ ما لا يُعقل شرعاً لا يكون له قضاءً وخلفاً عند الفوات. والتضحيةُ: أي إراقةُ الدم في أيّام النحر غير معقولة ؛ لأنه إتلافُ الحيوان فينبغي أن لا يجوز

قضاؤها بالتصدُّقِ بعينِ الشَّاة أو بالقيمةِ بعد فوات أيّامها.

فأجاب: بأنّ وجوبَ التصدُّق بالقيمةِ أو بالشَّاةِ بعد فوات الأيّام للاحتياط لا القضاء؛ وذلك لأنّ التضحيةَ في أيّامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أن تكون خلفاً بأن يكون التصدُّق بعين الشَّاة أو بقيمتها أصلاً، وإنّما انتقل إلى التضحية بعارض الضيافة؛ لأنّ الناسَ أضياف الله تعالى في هذه الأيام، والضيافةُ إنّما تكون بأطيب الطعام، وهو عند الله اللحم المذكّى المراق منه الدم؛ ليكون أوّل تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة، فما دام كانت الأيام موجودة، قلنا: إن التضحية أصلٌ برأسِها وعملنا بالمنصوص، وإذا فاتت الأيّام صرنا إلى الأصل، وقلنا: إن التصدقَ بعينِ الشَّاةِ أو بالقيمةِ هو الأصل فحكمنا به، ثمّ إذا جاء العامُ الثاني لم ننتقل من هذا الحكم، ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الأوّل.

ثمّ لمّا فَرَغَ المصنِّف ﵁ من بيانِ أنواعِ القضاء في حقوق الله شرع في بيان أنواعه في حقوقِ العباد فقال:

(ومنها: ضمان المغصوب بالمثل، وهو السابق أو بالقيمة): أي من أنواعِ القضاء ضمانُ الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصبَ مثلياً واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس، فهذا نظيرُ القضاء بمثل معقول؛ لأنّ المثلَ والقيمةَ كلاهما مثل معقول.

أمّا الأول فظاهر إذ هو مثل صورة ومعنى.

وأمّا الثاني فهو أيضاً مثل معنى، وإن لم يكن صورة، ولكن الأوّل كامل والثاني قاصر؛ ولهذا قال: وهو السابق: أي المثل الصوري سابق على المثل

المعنوي، فما دام وُجد المثل الصوري لم ينتقل إلى المثل المعنوي، ففيه تنبيهٌ على أنّ القضاءَ بمثل معقول نوعان: كامل وقاصر.

لا يقال: مثل هذا متحقِّقٌ في حقوق الله تعالى أيضاً، فإن قضاء الصلاة بالجماعة كامل، وقضاؤها منفرداً قاصر، فلم يتعرّض له؛ لأنا نقول عندهم قضاء الصلاة منفرداً كامل، وبالجماعةِ أكمل، ولا يقيسون حال القضاءِ على حال الأداء.

(**وضمانُ النفس والأطراف بالمال**)، هذا نظيرٌ للقضاء بمثل غير معقول، فإنّ ضمانَ النفس المقتولة خطأً بكلِّ الدية، والأطراف المقطوعة خطأً بكلِّ الدية أو بعضها غيرُ مدركٍ بالعقل؛ إذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذِّل وبين المال المملوك المتبَذَّل، وإنّما شرعه الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجاناً؛ إذ القصاص إنّما شرع إذا كان عمداً لتحصل المساواة.

(**وأداء القيمة فيما إذا تزوَّج على عبدٍ بغير عينه**)، هذا نظيرُ للقضاء الذي في معنى الأداء، ولهذا عبَّر عنه بلفظ: الأداء: أي إذا تزوَّج الرجلُ امرأةً على عبد بغير عينه، فحينئذٍ إن اشترى عبداً وسطاً وسلَّمه إليها فلا خفاء أنه أداء، وإن أدَّى إليها قيمةَ عبدٍ وسط، فهذا قضاءٌ لكنّه في معنى الأداء؛ لأنّ العبدَ معلوم الذات مجهول الصفة، فلا بُدّ في قطع المنازعة بينهما من أن يُسلِّمها عبد وسطاً، والوسطُ لا يتحقَّق إلا بالتقويم؛ ليكون قليل القيمة أدنى، وكثير القيمة أعلى، وأوسطها بين وبين، فكان المرجع إلى التقويم؛ فلهذا كانت القيمة في معنى الأداء.

(**حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمّى**)، تفريعٌ على كونها في معنى الأداء: أي تجبر المرأة على قبول القيمة، كما لو أتاها بالعبد المسمّى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة.

ثمّ ذكر المصنف رضي الله عنه تفريعين لأبي حنيفة رضي الله عنه على قوله: وهو السابق، فقال: **(وعلى هذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه في القطع ثمّ القتل عمداً للولي فعلهما)**: أي لأجل أنّ المثَل الكامل سابقٌ على المثل القاصر، قال أبو حنيفة رضي الله عنه في صورةِ قطع رجل يد رجل عمداً ثمّ قتله قبل أن يبرأ، ينبغي للوليِّ أن يفعلَ مثل ما فعل القاتل، فيقطعه أوّلاً ثمّ يقتله، ليكون جزاء الفعل بالفعل؛ إذ الفعل متعدِّدٌ من القاتل فينبغي أن يكون كذلك من الوليِّ رعايةً للمثل الكامل، ولو اقتصر عن القتل جاز له أيضاً؛ لأنه عفا عن بعض موجبه فصار كما إذا عفا عن كله.

وعندهما: لا يقتصُّ الوليُّ إلا بالقتل؛ لأنّ موجبَ القطع دَخَلَ في موجبِ القتل إذا أفضى إليه ولم يبرأ بينهما.

وهذه المسألة على ثمانية أوجه، والمذكورُ في المتن واحد منها، وذلك لأنّه لا يخلو:

إمّا أن يكون القطعُ والقتل عمدين، أو خطأين أو الأوّل عمداً والثاني خطأً، أو بالعكس، فهي أربعة، وعلى كلِّ تقدير منها: إما أن يتخلَّل بينهما برءٌ أو لا.

فإن كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقاً لا يتداخلان سواء كانا عمدين أو خطأين، أو كان أحدُهما عمداً والآخر خطأً.

وإن كان قبل البرء فإن كان أحدُهما عمداً والآخرُ خطأً لا يتداخلان اتفاقاً.

وإن كانا خطأين يتداخلان اتفاقاً.

وإن كانا عمدين فهو المسألةُ الخلافيّة المذكورةُ في المتن يتداخلان عندهما لا عنده.

وهذا كلُّه إذا صدرا عن شخصٍ واحد، فإن صدرا عن شخصين فالكلامُ فيه طويل، ويُعرف في موضعه.

(**ولا يُضمنُ المثليُّ بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة**)، تفريعٌ ثان لأبي حنيفة ﷺ قوله: وهو السابق يعني: إذا غصبَ شخصٌ من آخر مثلياً، ثمّ انقطع المثل وانصرم عن أيدي الناس، فلا جرم تجب قيمتُه، فقال أبو حنيفة ﷺ: لا يضمن هذا المثليَّ بالقيمةِ إلا بقيمة يوم الخصومة؛ لأنه ما لم تقع الخصومة يحتمل أن يَقْدر على المثل الصوري، وهو مُقَدَّمٌ على المثل المعنوي، فإذا وَقَعت الخصومة، فحينئذٍ لا بُدّ أن يأخذَ المالكُ الضمانَ فيقدر الضمانَ بقيمةِ يوم الخصومة.

وعند أبي يوسف ﷺ: تعتبرُ قيمةُ يوم الغصب؛ لأنه لَمَّا انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم، وفيها: تجب قيمةُ يوم الغصب بالاتفاق.

قلنا: الأصلُ ثمة كان ردُّ الأصل، وإذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمةُ ذلك اليوم.

وهاهنا الأصل أيضاً ردُّ العين، وإذا عجز عنها يجب ردّ المثل، فإذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي، تجب عليه قيمته ذلك اليوم.

وعند مُحمّد ﷺ: تجب عليه قيمته يوم الانقطاع؛ لأنّ العجزَ عن الأصل إنّما يَتَحقَّقُ في هذا اليوم.

قلنا: نعم، ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة.

ثمّ إنه لَمّا نشأت من هذا كلِّه مقدمةٌ، وهي أنَّ الضمانَ لا يجب إلا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة أو قاصرة أو صورة أو معنى، فَرَّعَ عليها المصنف ثلاث

مسائل علىٰ طبقِ مذهبه مخالفاً للشافعي ﵁، وإن لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال:

(وقلنا) جميعاً: **(إن المنافعَ لا تضمن بالإتلاف)**، وهو عطفٌ علىٰ قوله: قال أبو حنيفة ﵁: أي ومن أجل أن ما لا يُعقل له مثل لا يضمن شرعاً.

قلنا: جميعاً يعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمّد ﵃ بخلاف الشَّافعي ﵁ لا يضمن منافع ما غصبه رجلٌ بالإتلاف، وكذا بالإمساك.

وصورتُها: رجلٌ غصبَ فرساً لأحد وركبه عدّةَ مراحل، أو حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل، فقال علماؤنا جميعاً: إنه لا تضمن هذه المنافع بشيء.

أمّا بالمنافع فظاهر؛ لأنه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابّةَ الغاصب قدر ما ركب الغاصب، أو يحبسه قدر ما حبسه الغاصب، وذلك باطل؛ للتفاوت بين راكب وراكب، وبين سير وسير، وحبس وحبس.

وأما بالأعيان والمال فلأنّ المنافع عرضٌ لا يبقىٰ زمانين وغير متقوّم، بخلاف المال فلا تماثل بينهما.

وإنّما ضمنّاها بالمال في الإجارة؛ لأنّ للرضا تأثيراً في إيجابِ الأصولِ والفضولِ جميعاً، ولا تأثير للعدوان فيه.

والشَّافعيُّ ﵁ يقول: بضمانها بالمال بقدر العرف في كرائها في ذلك المنزل قياساً علىٰ الإجارة، والوجه ما قلنا.

ولا بُدّ لك حينئذٍ من الفرق بين المنافع والزوائد.

فالمنافع: كركوب الدابة، والحمل عليها.

والزوائد: كالنسل للدابة واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها.

فالمغصوبُ بنفسِه يُضمنُ بالهلاك والاستهلاك جميعاً.

والزوائدُ تضمنُ بالاستهلاكِ دون الهلاك.

والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك.

فعبَّر المصنِّف ﷺ عن الاستهلاك بالإتلاف، ولم يذكر الهلاك وهو الحبس، وهو غيرُ مضمون قياساً على الزوائد، فإن الزوائدَ لَمَّا لم تضمن بالهلاك، فالمنافعُ أولى أن لا تضمن به، وهذا الفرقُ ممَّا يتخبط فيه كثيرٌ من الناس.

(والقصاصُ لا يُضمن بقتل القاتل)، تفريعٌ ثان.

لنا: على أنّ ما لا مثل له لا يُضمن أَصلاً، يعني أنّ مَن وَجَبَ عليه قصاصاً لغيره، فقَتَلَ القاتلُ أَجنبيّ غيرُ ورثة المقتول فلا يضمن هذا الأجنبيُّ لأجل ورثةِ المقتول شيئاً من الدية والقصاص عندنا، وإن كان يضمن لأجل ورثة هذا القاتل البتة؛ وذلك لأنّ القصاصَ معنى غير متقوَّم في نفسه ولا يعقل له مثل حتى تقول: إنّ الأجنبيَّ ضيَّعَ قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشَّافعي ﷺ.

وإنّما يتقوّم في حقّ الدية فيما لا يُمكن المماثلةُ فيه؛ لئلا يلزم إهدار الدم بالكلية ضرورة، وهاهنا الأجنبيُّ ما ضيَّع لأولياءِ المقتول شيئاً بل قتل عدوهم، فكأنّه أَعانهم، نعم يضمن ذلك لأجل أولياء هذا القاتل إمّا قصاصاً وإمّا ديةً على حسب ما تحقَّق.

(وملكُ النكاح لا يُضمنُ بالشَّهادةِ بالطَّلاقِ بعد الدخول) تفريعٌ ثالث.

لنا: على أنّ ما لا مثل له لا يُضمن، يعني إذا شَهِدَ الرجلان بأنه طلَّق امرأتَه

بعد الدخول فحكم القاضي عليه بأداءِ المهر والتفريق، ثمّ رجعَ الشَّاهدان.

فعندنا: لا يضمنان للزوج شيئاً؛ لأنّ المهرَ كان واجباً عليه بسببِ الدخول سواء كان طَلَّقَها أو لا، فما أَتلفا عليه شيئاً إلا حلّ استمتاعه بالمرأة، وهو الذي يُعبَّرَ عنه بملك النكاح، وليس له مثل، لا مماثلة البضع ببضع آخر فإن ذلك في الشريعة حرام، ولا مماثلة بالمال؛ لأنّ تقوّمه بالمال لا يظهر إلا عند النكاح ضرورة لشرفه، ولا يظهر عند التفريق أصلاً؛ ولهذا صحَّت إزالته بالطَّلاق بلا بدل، ولا شهود، ولا وليّ، ولا إذن، وإنما تصير متقوّمة في الخُلع بالنصّ على خلاف القياس.

وإنّما قيَّدَ بالطَّلاق بعد الدخول؛ لأنه إذا شهدا بالطَّلاق قبل الدخول ثمّ رجعا يضمنان نصف المهر للزوج؛ لأنّ قبل الدخول لا يجب عليه المهر إلا عند الطَّلاق؛ لأنها تحتمل أن ترتدّ أو طاوعت ابن الزوج فحينئذٍ يبطل المهر أصلاً، وإنّما أُكّد نصف المهر بالطَّلاق، فكأنّ الشَّاهدين أخذا نصف المهر من يدِ الزوج وأَعطاها فيضمنان ما أَعطاها.

* * *

[حسن الأمر]

ثمّ لَمَّا فَرَغَ المصنف رحمه الله عن بيان أنواع الأداء والقضاء شَرَعَ في بيان حسن المأمور به فقال:

(**ولا بُدَّ للمأمور به من صفةِ الحسنِ ضرورةَ أنّ الآمرَ حكيمٌ**)، يعني لا بُدّ أن يكون المأمورُ به حسناً عند الله تعالىٰ قبل الأمر، ولكن يعرفُ ذلك بالأمر ضرورةَ أن الآمرَ حكيمٌ، والحكيمُ لا يأمر بالفحشاء، وهذا عندنا.

وعند المعتزلة: الحاكمُ بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع.

وعند الأشعري: الحاكم بهما هو الشرع ولا دخل فيه للعقل.

ثمّ شَرَعَ في تقسيمِ الحسن إلىٰ عينِهِ وإلىٰ غيرِه، وتقسيم كلٍّ منهما إلىٰ أقسامهما:

(**وهو إمّا أن يكون لعينِهِ**): أي الحسن إمّا أن يكون لذات المأمور به، بأن يكون حسنُه في ذات ما وُضِع له ذلك من غيرِ واسطة، وهذا ثلاثة أنواع علىٰ ما قال:

١.(**وهو إمّا أن لا يقبل السقوط أو يقبله**): أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به، بل يكون دائماً حسناً ومأموراً به علىٰ المكلف وواجباً عليه.

٢.أو يقبل السقوط في حين من الأحيان لعذر من الأعذار.

٣.(**أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنّه مشابه لما حسن في معنى في غيره**): أي يكون المأمور به ملحقاً بالحسن لعينِه، لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين،

وإنّما جعله من أقسام الحسن لعينه اعتباراً للأصل كما ستقف عليه فيما بعد، ولكن في التقسيم مسامحة.

والواجب أن يقول: وهو إما أن يكون لعينه بالذات أو بالواسطة، والأوّل إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله، وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيراً.

(كالتصديق والصلاة والزكاة) نشرٌ علىٰ ترتيب اللف.

فالأوّلُ: مثالُ لما لا يقبل السقوط، فإن التصديقَ لازمٌ علىٰ المرء، ولا يسقط عنه ما دام عاقلاً بالغاً؛ ولهذا لا يزول حال الإكراه، فإن أُكره علىٰ إجراءِ كلمةِ الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرطِ أن يبقىٰ التصديق علىٰ حاله، فالإقرارُ يقبلُ السقوط، والتَّصديقُ لا يقبله قط، وحسن التصديق ثابت بعينه؛ لأنّ العقلَ يحكم بأن شكرَ المنعم الخالق واجب.

والثاني: مثالٌ لما يقبل السقوط، فإنّ الصلاةَ تسقطُ في حال الحيض والنفاس: كالإقرار بالإكراه، وحسن الصلاة في نفسها؛ لأنّها من أوّلها إلىٰ آخرها تعظيمٌ للربّ بالأقوال والأفعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضوره، وإن كانت الكميات وتعداد الركعات والأوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاج إلىٰ الشريعة، وقد نبَّهتُ أنا لأسرارها في «المثنوي المعنوي».
والثالثُ: مثالٌ لما يكون ملحقاً لعينه ومشابهاً لغيره، فإنّ الزكاةَ في الظاهر إضاعةُ المال، وإنّما حسنت لدفع حاجةِ الفقير الذي هو محبوبُ الله تعالىٰ، وحاجتُه ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالىٰ.

وكذا الصومُ في نفسِهِ تجويعٌ وإتلافٌ للنفس، وإنّما حسن لقهرِ النفس الأمّارة التي هي عدو الله تعالىٰ، وهذه العداوةُ بخلقِ الله تعالىٰ لا اختيار للنفس فيها.

وكذا الحجُّ في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية أمكنة متعددة، وإنّما حسن لشرفٍ في المكان الذي شرّفه الله تعالىٰ علىٰ سائر الأمكنة، وتلك الشرافةُ ليست باختيار الأمكنة، بل بخلقِ الله تعالىٰ كذلك، فصار كأنّ هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين، فكانت حسنةً لعينها.

(أو لغيره) وذلك عطفٌ علىٰ قوله: لعينه: أي الحسن إمّا أن يكون لغير المأمور به بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه، وهو ثلاثة أنواع أيضاً علىٰ ما بَيَّنه بقوله:

(وهو إمّا أن لا يتأدّى بنفس المأمور به، أو يتأدّى، أو يكون حسناً لحسن في شرطِهِ بعدما كان حسناً لمعنى في نفسِهِ أو ملحقاً به) في هذا التقسيم وأمثلته مسامحات؛ لأنّ ضميرَ هو راجع إلىٰ الغير، وضمير يكون راجع إلىٰ المأمور به وفيه انتشار.

والمعنىٰ: أن ذلك الغير الذي حسن المأمور به لأجله:

١ .إمّا أنّ لا يتأدّىٰ بنفس فعل المأمور به بل لا بُدّ أن يوجد المأمور به بفعل آخر، فهو كاملٌ في كونه حسناً لغيره.

٢ .أو يتأدّىٰ بنفس فعل المأمور به لا يحتاج إلىٰ فعل آخر، فهو قريب من الحسن لعينه.

٣ .أو يكون ذلك المأمورُ به حسناً لحسن في شرطه، وهو القدرة، يعني لا يُكلِّفُ اللهُ تعالىٰ أحداً بأمرٍ من المأمورِ به إلاّ بحسب طاقتِه وقدرتِه، فهذا أيضاً حسن، وهذا القسم ليس بقسم في الواقع، ولكنه شرطٌ للأقسامِ الخمسة المقدمة لعينه ولغيره؛ ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم، وإنّما ذكره فخرُ الإسلام

ﷺ مسامحةً، وسَمّاه ضرباً سادساً جامعاً لكلٍّ من الخمسةِ المتقدِّمة، فإذا كان جامعاً فينبغي أن يقول بعدما كان حسناً لمعنىً في نفسه، أو ملحقاً به، أو لغيره، حتى يكون المعنى أنّ المأمورَ به بعدما كان حسناً لمعنىً في نفسه كالتصديق والصلاة، أو ملحقا به كالزكاة والصوم والحجّ، أو لغيره كالوضوء والجهاد، صار حسناً لمعنىً آخر، وهو كونه مشروطاً بالقدرة.

فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلُّها حسنة للغير، ولكن الحسن لمعنىً في نفسه، والملحق به صار جامعاً لكونه لعينه ولغيره، ولهذا قَيَّدَه بهما، بخلافِ ما كان لغيرِهِ فإنه اجتمعَ فيه الحسنُ لغيرِهِ من جهتين لأجلِ الغيرِ المُعيَّن ولأجل القدرة، فلا يخرج عن كونه لغيره، ولعلَّه لهذا لم يُقيِّده به، ثمّ بعد هذه المسامحات الثلاثة قد تسامح في أمثلته حيث قال:

(كالوضوءِ والجهادِ والقدرةِ التي يتمكَّن بها العبدُ من أداءِ ما لزمه).

فالوضوءُ: مثالٌ للمأمور به الذي لا يتأدّىٰ الغير بأدائه، فإنّه في نفسِه تبريدٌ وتنظيفٌ للأعضاءِ وإضاعةُ المال، وإنّما حسن لأجل أداء الصلاة، والصلاةُ ممَّا لا يتأدَّىٰ بنفسِ فعل الوضوء، بل لا بُدّ لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وإذا نَوَىٰ في هذا الوضوء كان منوياً وقربةً مقصودةً يُثاب عليها.

والجهادُ: مثالٌ للمأمور به الذي يتأدّىٰ الغير بأدائه، فإنّه في نفسِهِ تعذيبُ عبادِ الله، وتخريبُ بلاد الله، وإنّما حَسُنَ لأجلِ إعلاءِ كلمةِ الله، والإعلاءُ يحصلُ بمجردِ فعل الجهادِ لا بفعلٍ آخر بعده.

وكذلك إقامةُ الحدود في نفسِها تعذيبٌ، وإنّما حسن لزجرِ الناس عن المعاصي، والزجر يحصل بمجردِ إقامةِ الحدودِ لا بفعلٍ آخرٍ بعده.

وكذلك صلاةُ الجنازة في نفسها بدعةٌ مشابهةٌ لعبادةِ الأصنام، وإنّما حسنت لأجل قضاء حقّ المسلم، وهو يحصل بمجردِ صلاةِ الجنازةِ لا بفعلٍ بعدها.

فهذه الوسائطُ وهي كفرُ الكافر، وإسلامُ الميت، وهتكُ حرمة المناهي كلُّها بفعلِ العباد واختيارهم، فلهذا اعتبرت الوسائط هاهنا وجُعِلَت داخلةً في الحسن لغيره، بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحجّ، أعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان، فإنّها بمحض خلق الله تعالىٰ ولا اختيار فيها للعبد أصلاً، ولهذا جُعِلت من الملحقِ بالحسنِ لعينه فتأمّل.

والقدرة: هي مثالٌ للشرط الذي حسن المأمور به لأجله لا للمأمور به.

وإن قدَّرَت المضاف وقلت: وشروط القدرة كان مثالاً للمأمورِ به المشروط بها.

وإن جعلت ضمير: أو يكون حسناً؛ راجعاً إلىٰ الغير، كما كان ضميرُ لا يتأدّىٰ أو يتأدّىٰ راجعاً إليه، كما قيل: لم ينتشر الكلام، وتكون القدرة مثالاً للغير بلا تكلّف، لكن يكون الشرط حينئذٍ بمعنىٰ المشروط، ويكون المعنىٰ: أو يكون الغير كالقدرةِ لحسن في مشروطها، فانقلب المقصود وانعكس المدعىٰ، وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل.

ثمّ وَصَفَ القدرةَ بقوله: يتمكن بها العبد من أداءِ ما لزمه للإماء إلىٰ أنّ هذه القدرة ليست قدرة حقيقيّة فيكون معها الفعل وتكون علّة بلا تخلف، فإنّ ذلك ليس مدار التكليف؛ لأنّه لا يكون سابقاً علىٰ الفعل حتىٰ يُكلّف بسببه الفاعل، بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنىٰ سلامة الأسباب والآلات وصحّة الجوارح فإنّها تتقدَّم علىٰ الفعلِ، وصحّةِ التكليف إنّما يعتمد علىٰ هذه الاستطاعة.

فقدرة التوضؤ حين وجدان الماء وإلا فالتيمم.

وقدرة توجّه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم وإلا فجهة القدرة أو التحري.

وقدرة القيام حين الصحة وإلا فالقعود أو الإيماء.

وقدرة الزكاة حين ملك النصاب وإلا فهو معفو.

وقدرة الصوم حين الصحّة والإقامة وإلا فالقضاء خلفه.

وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحّة الأعضاء وأمن الطريق وإلا فهو تطوع، وعلىٰ هذا القياس.

ثمّ قسّم هذه القدرة إلىٰ المطلق والكامل، فقال:

(**وهي نوعان: مطلق**): أي القدرةُ التي يتمكَّن بها العبد، وهي بمعنىٰ سلامة الآلات والأسباب نوعان:

أحدُهما: مطلق: أي غيرُ مُقيّدٍ بصفة اليسرِ والسهولة، كما في القسم الآتي: (**وهو أَدنى ما يتمكَّن به المأمور من أداءِ ما لزمه، وهو شرطٌ في أداءِ كلِّ أمرٍ**): أي المطلق أدنىٰ ما يتمكّن به العبد، وهذا القدر من التمكّن شرطٌ في أداءِ كلِّ أمر، والباقي زائد، وهو قدرُ ما يسع فيه أربع ركعات من الظهر، فإن اكتفىٰ بهذا القدر سميّ مُمَكِّناً، وهو الذي سمّاه المصنِّفُ ﷺ مطلقاً، وكان ينبغي أن يقول: مطلق ومقيّد، أو كامل وقاصر.

وبازدياد لفظ: أدنىٰ؛ افترق بين المقسم والقسم؛ لأنّ المقسم هو ما يتمكَّن بها العبد، والقسم هو أدنىٰ ما يتمكَّن بها العبد فلا يرد ما يتوهم أنه يلزم انقسام

الشيء إلىٰ نفسه وإلىٰ غيره.

وإنّما قَيّد بأداء كلّ أمر؛ لأنّ القضاءَ لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقاً، بل إذا كان المطلوب الفعل.

وأمّا إذا كان المطلوب السؤال والإثم فلا يشترط فيه ذلك، فإنّ مَن عليه ألف صلاةٍ يُقال له في النفس الأخيرة: إنّ هذه الصلاة واجبةٌ عليك.

وثمرته تظهر في حَقّ وجوب الإيصاء بالفدية والإثم.

(**والشرط توهمه لا حقيقته**): أي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الأدنىٰ كونه متوهم الوجود لا متحقِّق الوجود: أي لا يلزم أن يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متحققاً في الحال، بل يكفي وهمه، فإن تحَقَّقَ هذا الموهوم في الخارج بأن يمتدّ الوقت من جانب الله بحيث يؤديه فيه، وإلا تظهر ثمرته في القضاء.

(**حتى إذا بلغ الصبيّ أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلاة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس**)، والمرادُ بآخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا مقدار التحريمة، فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلاة لاحتمال امتداده بوقف الشمس، فإن امتدّ في الواقع يؤدّيه فيه، وإلاّ يقضيها.

وهذا الوقفُ أمرٌ ممكنٌ خارقٌ للعادة، كما كان لسليمان عليه السلام، حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب، فضرب سوقها وأعناقها،

فردّ الله ﷻ الشمس حتى صلَّى العصر، وسخر له الريحَ مكان الخيل، وهذا بنصِّ القرآن[١].

وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السَّبت[٢].

وقد كان لنبيّنا عليه السلام حين فاتت صلاة العصر من عليّ رضي الله عنه[٣]، كما ذكر في كتاب السير.

وهذا بخلاف الحجّ فإنه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع أنّ أكثر الناس يحجّون بلا زاد وراحلة؛ لأنّ في اعتبار ذلك حرجاً عظيماً، ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرتُه في وجوب القضاء؛ لأنّ الحجَّ لا يُقضى وإنّما تظهر في حقّ الإثم والإيصاء، وذلك غير معقول.

---

(١) وهو قوله ﷻ: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾﴾ [ص:٣٨]

(٢) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: «إن الشَّمس لم تحبس على بشر إلا ليوشع ليالي سار إلى بيت المقدس» في مسند أحمد١٤: ٦٥، وصححه الأرنؤوط.

(٣) فعن أسماء ابنة عميس، قالت: «كان رسول الله ﷺ يوحى إليه ورأسه في حجر عليّ رضي الله عنه، فلم يصل العصر حتى غربت الشَّمس، فقال رسول الله ﷺ: صليت يا علي؟ قال: لا، فقال رسول الله ﷺ: اللهم إنّه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس، قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعدما غربت» في شرح مشكل الآثار٣: ٩٢.

قال النووي في شرح مسلم١١٢: ٥٢: «وقد روي أن نبينا ﷺ حبست له الشمس مرتين إحداهما يوم الخندق حين شغلوا عن صلاة العصر حتى غربت فردها الله عليه حتى صلى العصر، ذكر ذلك الطحاوي، وقال رواته ثقات».

(وكامل: وهو القدرة الميسرة للأداء) عطفٌ على قوله: مطلق، وهذا هو القسمُ الثاني ويُسمّى هذا ميسرة؛ لأنه جعل الأداء يسيراً سهلاً على المكلّف، لا بمعنى أنه قد كان قبل ذلك عسيراً ثمّ يسره الله ﷻ بعد ذلك، بل بمعنى أنه أُوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة، كما يقال: ضَيِّق فم الرَّكيّة[1]: أي اجعله ضيِّقاً من الابتداء، لا أنّه كان واسعاً ثمّ يضيقه، وهذه القدرة شرطٌ في أكثرِ العبادات الماليّة دون البدنيّة.

(ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب): أي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا انتفى القدرة انتفى الواجب؛ لأنّ الواجبَ كان ثابتاً باليسر، فإن بقي بدون قدرة يتبدّل اليسر إلى العُسر الصرف.

(حتى تبطل الزّكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريعٌ على قوله: ودوام هذه القدرة، يعني أنّ الزكاةَ كانت واجبةً بالقدرةِ الميسرة؛ لأنّ التمكُّنَ فيه يثبت بملكِ أصل المال، فإذا اشترط النصاب الحولي علم أنّ فيه قدرة ميسرة، فإن هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكاة؛ إذ لو بقيت عليه لم يكن إلاّ غرماً.

وعند الشَّافعيِّ رضي الله عنه: لا تسقط لتقرّر الوجوب عليه بالتمكّن.

بخلاف ما إذا استهلكه إذ تبقى عليه زجراً له على التعدّي.

وهذا إذا هَلَكَ كلُّ النصاب؛ إذ لو هلك بعضُ النصاب تبقى بقسطه؛ لأنّ شرطَ النصاب في الابتداء لم يكن إلا للغناء لا لليسر؛ إذ أداءُ درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مئتين، فإذا وجد الغناء ثمّ هلك البعض فاليسرُ في الباقي باق بقدرِ حصّتِه.

---

(١) الركية: البئر، كما في المصباح ص٢٣٨.

وكذا العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنّ الممكن فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط قيام تسعة الأعشار عنده كان دليلاً علىٰ أنه يجب بطريقِ اليسر، فإذا هَلَكَ الخارجُ كلُّه أو بعضُه بعد التمكُّن من التصدُّق يبطل العشرُ بحصَّتِه؛ لأنه اسمٌ إضافيٌّ يقتضي وجود الحصص الباقية.

وكذا الخراجُ كان واجباً بالقدرةِ الميسرة؛ لأنه يشترط فيه التمكّن من الزراعة بنزول المطر، ووجود آلات الحرث وغير ذلك، فإذا عطّل الأرضَ ولم يزرع يجب عليه الخراج، للتمكّن التقديري، وهذا ممّا يعرف ولا يُفتىٰ به لتجاسر الظلمة، بخلاف العشر فإنّه يُشترط فيه الخارج التحقيقيّ دون التقديريّ، ولكن إذا لم يعطّل وزَرَعَ الأرضَ واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج؛ لأنّه واجب بالقدرة الميسرة.

(بخلاف الأولى حتى لا يسقط الحجّ وصدقة الفطر بهلاك المال).

بيان للممكنة بطريق المقابلة، يعني أن بقاءَ القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنه شرطٌ محض، ولا يشترطُ بقاؤه كالشهودِ في بابِ النّكاح، فإذا زالت القدرةُ الممكنةُ يبقىٰ الواجب؛ ولهذا يبقى الحجُّ وصدقةُ الفطر بهلاك المال؛ لأنّ الحجَّ يثبت بالقدرة الممكنة؛ لأنّ الزادَ القليلَ والراحلةَ الواحدةَ أدنىٰ ما يتمكّن بها المرءُ من أداء الحجّ، وأمّا اليسر فإنّما يقع بخدمٍ ومراكبٍ كثيرة وأعوام مختلفة ومال كثير، فإذا فاتت القدرة يبقىٰ الحجّ علىٰ حاله.

ويظهر ذلك في حق الإثم والإيصاء.

وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة، ألا ترىٰ أنه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء، بل لو هَلَكَ النِّصاب في يومِ العيد تجب عليه الصدقة، فإذا فات هذا النصاب يبقىٰ عليه الواجب بحاله.

وعند الشَّافعيّ ﷺ: كلُّ مَن يمتلك قوتاً فاضلاً عن يومه تجب عليه الصدقة، لا يشترط ملك النصاب.

قلنا: يلزم في هذا قلب الموضوع، بأن يُعطي اليوم الصدقة ثمّ يسأله منه غداً عين تلك الصدقة.

ثمّ لمّا فَرَغَ المصنِّفُ ﷺ عن بيانِ حسنِ المأمورِ به شَرَعَ في بيانِ جوازِه مناسبةً واطراداً فقال:

(وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟

قال بعض المتكلمين: لا)، يعني اختلفوا في أنه إذا أدّىٰ المأمور به مع رعاية الشرائط والأركان، فهل يجوز لنا أن نحكمَ بمجردِ إتيانه بالجواز أو نتوقف فيه حتىٰ يظهر دليل خارجي يدلّ علىٰ طهارةِ الماء وسائر الشرائط؟

فقال بعضُ المتكلمين: لا نحكم به حتىٰ نعلمَ من خارج أنّه مستجمعٌ للشرائطِ والأركان، ألا ترىٰ أنّ مَن أفسد حجَّه بالجماع قبل الوقوفِ فهو مأمورٌ بالأداءِ شرعاً بالمضي علىٰ أفعالِه، مع أنه لا يجوز المؤدّىٰ إذا أدّاه فيقضي من قابل.

(والصحيحُ عند الفقهاء: أنه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة): أي المذهب الصحيح عندنا: أنه تثبت بمجرد إيجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به، وهو حصول الامتثال علىٰ ما كلّف به، وإلا يلزم تكليف ما لا يُطاق، ثمّ إذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده.

وأمّا الحجُّ فقد أدّاه بهذا الإحرام وفرغ عنه، والأمرُ بحجٍّ صحيحٍ في العامِ القابل بأمر مبتدأ.

وعند أبي بكر الرّازي ﷺ: لا يثبت بمطلق الأمر انتفاء الكراهة؛ لأنّ عصرَ

يومه مأمور بالأداء مع أنه مكروه شرعاً، والطوافُ محدثاً مأمور به مع أنه مكروه شرعاً.

قلنا: ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به، بل لمعنىٰ خارج وهو التشبيهُ بعبدةِ الشَّمس، وكون الطائف مُحدثاً، ومثل هذا غير مضر.

(وإذا عُدِمَت صفةُ الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي ﷺ)، هذا بحث آخر متعلّقٌ بما مَرّ من أنّ موجبَ الأمر هو الوجوب.

يعني أنه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقىٰ صفة الجواز الذي في ضمنه أم لا؟

فقال الشَّافعيُّ ﷺ: تبقىٰ صفةُ الجواز استدلالاً بصومِ عاشوراء، فإنّه قد كان فرضاً ثمّ نُسِخَت فرضيّتُه، وبقي استحبابُه الآن.

وعندنا: لا تبقىٰ صفةُ الجواز الثّابت في ضمن الوجوب، كما إنّ قطعَ الأعضاء الخاطئة كان واجباً علىٰ بني إسرائيل، وقد نُسخ منّا فرضيَّتُه وجوازُه، وهكذا القياس.

وأمّا صوم عاشوراء فإنّما يثبت جوازه الآن بنصٍّ آخر لا بذلك النصّ الموجب للأداء.

قيل: وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في قوله ﷺ: «مَن حلف علىٰ يمين فرأىٰ غيرها خيراً منها فليكفر يمينه ثمّ ليأتي بالذي هو خير»[1].

---

(١) في صحيح مسلم٣: ١٢٧١، لكنه معارض قال ﷺ: (مَن حلف علىٰ يمين فرأىٰ غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه) في صحيح مسلم ٣: ١٢٧٢، وصحيح ابن حبان ١٠: ١٨٨، حيث قدّم الحنث علىٰ التكفير، وفي بعض الروايات تقديم التكفير علىٰ الحنث؛ ولأنّ الكفّارة لستر الجناية ولا جناية قبل الحنث؛ لأنّ عقد اليمين بدون الحنث ليس بذنب إجماعاً؛ لأنه أمر مشروع، فإن في عقد اليمين تعظيم اسم الله تعالىٰ، والمشروع لا يوصف بالذنب، وإنما الذنب في هتك

فإنّه يدلُّ على وجوبِ تقديمِ الكفّارةِ على الحنث، وقد نُسِخ وجوبُ تقديمها بالإجماع، ولكن بقي جوازُه عنده ولم يَبْقَ عندنا أصلاً.

[أنواع الأمر]

ثمّ لمّا فَرَغَ المصنفُ عن مباحث حسن المأمور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه إلى المطلق والمؤقَّت، فقال:

(والأمر نوعان: مطلق عن الوقت): أي:

أحدُهما: أمرٌ مطلقٌ غيرُ مُقيَّدٍ بوقتٍ يفوت بفوته: **(كالزّكاة وصدقة الفطر)**، فإنّهما بعد وجود السبب: أي ملك المال والرأس، والشرط: أي حولان الحول ويوم الفطر، لا يتقيَّدان بوقت يفوتان بفوته، بل كلَّما أدّى يكون أداءً لا قضاء، وإن كان المستحبُّ التعجيل، **(وهو على التراخي خلافاً للكرخيّ)**: أي هذا الأمرُ المطلق محمولٌ عندنا على التراخي، يعني لا يجب الفور في أدائه، بل يسع تأخيره.

وعند الكرخي[1] رضي الله عنه: لا بُدّ فيه من الفور احتياطاً لأمر العبادة، بمعنى أنه يأثم بالتأخير، لا بمعنى أنه يصير قاضياً.

وعندنا: لا يأثم إلاّ في آخرِ العمر أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤدّ فيه.

ودليلُنا هو ما أَشار إليه بقوله: **(لئلا يعود على موضوعه بالنقض)**، يعني

حرمة اسم الله تعالى بالحنث، فاستحال التكفير قبل الحنث كالطهارة قبل الحدث، كما في فتح باب العناية٢: ٢٥٧.

(١) وهو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دَلْهَم، أبو الحسن الكَرْخِي، نسبة إلى كَرْخ قرية بنواحي العراق، قال الكفوي: انتهت إليه رئاسة الحنفية. وعدَّه الإمام اللكنوي من أصحاب الوجوه في حين عدَّه ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل، من مؤلفاته: «المختصر» و«شرح الجامع الكبير» و«شرح الجامع الصغير»، (٢٦٠-٣٤٠هـ). ينظر: تاج ص٢٠٠، الفوائد ص١٨٣، والجواهر المضية٢: ٤٩٣-٤٩٤.

موضوع الأمر المطلق كان هو التيسير والتسهيل، فلو كان محمولاً علىٰ الفور لعاد علىٰ موضوعه بالنقض، ويكون مناقضاً للموضوع.

(ومُقيَّدٌ به): أي الثاني أمرٌ مقيَّدٌ بالوقت وهو أربعة أنواع؛ لأنه:

١ .**(إمّا أن يكون الوقتُ ظرفاً للمؤدَّى، وشرطاً للأداء وسبباً للوجوب)**، فهو النوعُ الأوّل.

والمرادُ بالظرف: أن لا يكون معياراً له بل يفضل عنه.

والمراد بالشرط: أن لا يصحّ المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته.

والمراد بالسبب: أنّ لهذا الوقت تأثيراً في وجوبِ المأمور به وإن كان المؤثِّر الحقيقيّ في كلِّ شيء هو الله تعالىٰ، ولكن يُضاف الوجوبُ في الظاهرِ إلىٰ الوقت؛ لأنّ في كلِّ لمحةٍ وصولُ نعمةٍ من الله تعالىٰ إلىٰ جانب العبد، وهو يقتضي الشكر في كلِّ ساعة، وإنّما خَصَّ هذه الأوقاتَ المعيَّنة بالعبادات لعظمتِها وتجدُّد النعم فيها؛ ولئلا يُفضي إلىٰ الحرج في تحصيلِ المعاش إن استغرق الوقت العبادة.

(كوقت الصلاة)، فإنّ الوقتَ فيها يفضلُ عن الأداءِ إذا أَدَّىٰ علىٰ حسبِ السنّة من غير إفراط، فيكون ظرفاً، ولا يصحُّ الأداءُ قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً، ويختلف الأداءُ باختلاف صفةِ الوقتِ صحةً وكراهةً، فيكون سبباً للوجوب.

وتقديمُ المشروط علىٰ الشرطِ جائزٌ إذا كان الشرطُ شرطاً للوجوب، كما في حولان الحول في الزّكاة، وأمّا إذا كان الشرطُ شرطاً للجواز لا يصحّ التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة.

وتقديم المسبب علىٰ السبب لا يجوز أصلاً.

وهاهنا لمّا اجتمعت الشرطيّةُ والسَّببيّةُ فلا جرم أن لا يجوز التَّقديم علىٰ الوقت.

ثمّ هاهنا شيئان: نفسُ الوجوب، ووجوبُ الأداء.

فنفسُ الوجوبِ سببُه الحقيقيّ: هو الإيجابُ القديم.

وسببُه الظّاهريّ: وهو الوقتُ أُقيم مقامه.

ووجوبُ الأداء سببُه الحقيقي: تعلُّقُ الطلب بالفعل.

وسببه الظاهري: وهو الأمر أُقيم مقامه.

ثمّ الظرفيّةُ والسببيّةُ لا يجتمعان بحسب الظاهر؛ لأنه إنّ أدّىٰ في وقتٍ لا يكون سبباً؛ لأنّ السببَ يجب أن يُقدَّم علىٰ المسبب، وإن لم يؤدِّ في الوقتِ لا يكون ظرفاً؛ إذ الظرفُ ما يؤدَّىٰ فيه لا بعده، فلهذا قالوا: إن الظرفَ هو جميعُ الوقت، والشرطُ هو مطلق الوقت، والسبب هو الجزءُ الأوّل المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء.

والكلُّ في القضاءِ هو أربعةُ أنواع، وقد فَصَّلَه المصنِّفُ في قوله:

(وهو إمّا أن يُضاف للجزءِ الأوّل أو إلى ما يلي ابتداء الشروع أو إلى الجزءِ الناقصِ عند ضيقِ الوقت أو إلى جملة الوقت)، يعني: أنّ الأصلَ أنّ كلَّ مسببٍ متصلٍ بسببِهِ، فإذا أُدّيت الصلاةُ في أَوّلِ الوقتِ يكون الجزءُ السابقُ علىٰ التحريمة، وهو الجزءُ الذي لا يتجزّأ سبباً لوجوبِ الصلاة، فإن لم يؤدَّ في أوّل الوقت تنتقل السببية إلىٰ الأجزاء التي بعده، فيُضاف الوجوب إلىٰ كلِّ ما يلي ابتداء

الشروع من الأجزاء الصحيحة، فإن لم يؤدِّ في الأجزاء الصحيحة حتىٰ ضاق الوقت فحينئذٍ يُضاف الوجوبُ إلىٰ الجزء الناقصِ عند ضيقِ الوقت، وهذا لا يتصوَّر إلاّ في العصر، فإن في غيرِه من الصلاةِ كلُّ الأجزاء صحيحة.

وهذا الجزءُ الناقصُ مقدارُ ما يسع التحريمة عندنا، ومقدار ما يؤدِّي فيه أربع ركعات عند زفر ﵁، فلا تنتقل السببيه عنده إلىٰ ما بعده؛ لأنّه خلاف الأمر والشرع.

فإن كان هذا الجزءُ الأخيرُ كاملاً كما في صلاة الفجر وجبت كاملةً فإن اعترض الفسادُ بالطلوعِ بطلت الصلاةُ ويُحكم بالاستئناف، وإن كان هذا الجزءُ ناقصاً كما في صلاةِ العصرِ وَجَبَت ناقصةً، فإن اعترض الفسادُ بالغروبِ لم تفسد الصلاة؛ لأنه أدّاها كما وجبت.

وكان قولُه: إلىٰ ما يلي ابتداء الشروع شاملاً للجزء الأول وللجزء الناقص؛ لأنّ الجزءَ الأول والجزء الناقص إنّما يصير سبباً لوجوب الصلاة إذا شَرَعَ فيه، وأمّا إذا لم يشرع فيه لم يصر سبباً، فينبغي أن يقتصرَ عليه، إلا أنّ الجزءَ الأوّلَ لاهتمام شأنه عند الجمهور صَرَّحَ به، حتىٰ ذهب كلُّ الأئمةِ سوىٰ أبي حنيفة ﵁ إلىٰ استحباب الأداء فيه، وكذا الجزء النّاقص لأجل خلافيّة زُفر ﵁ فيه صرَّحَ بذكره، وهذا كلُّه إذا أدَّىٰ الصَّلاة في وقتٍ.

وأمّا إذا فاتت الصَّلاة عن الوقت فحينئذٍ يُضاف الوجوبُ إلىٰ جملةِ الوقت؛ لأنّه قد زال المانع عن جعلِ كلِّ الوقتِ سبباً، وهو كونُه ظرفاً للصلاة؛ لأنه لم يبق الوقت، فَلَمّا كان كلُّ الوقت سبباً للقضاء، وهو كاملٌ فحينئذٍ تجب الصّلاةُ كاملةً فلا يتأدّىٰ إلاّ في الوقت الكامل، وإليه أشار بقوله:

(**فلهذا لا يتأدّى عصر أمسه في الوقتِ الناقص بخلاف عصر يومه**)، يعني فلأجل أنّ سببَ وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص؛ إذ لم يؤده في الأجزاءِ الصحيحة، وسبب وجوب عصر الأمس هو كلُّ الوقت الفائت الكامل، قلنا: لا يتأدّىٰ عصر الأمس في الوقت النّاقص؛ لأنّه لَمَّا فاتت الصّلاة عن الوقتِ كان كلُّ الوقت سبباً، وهو كاملٌ باعتبارِ أكثر أَجزائه، وإن كان يشتمل علىٰ الوقتِ النّاقصِ فلا يَصحُّ قضاؤه إلاّ في الوقتِ الكامل.

ويتأدَّىٰ عصرُ يومه في الوقت الناقص؛ لأنه لما لم يؤدّه في الوقتِ الأوّل واتصل شروعُه في الجزء الناقص كان هو سبباً لوجوبه، فيؤدَّىٰ ناقصاً كما وجب.

ولا يُقال: إنّ مَن شَرع في صلاةِ العصرِ أوّل الوقتِ، ثمّ مَدَّها بالتعديل والتطويل إلىٰ أن غَرُبَت الشمس فإنّ هذه الصلاة قد تمّت ناقصة، وكان شروعُها في الوقت الكامل؛ لأنا نقول: إنّما يلزم هذا ضرورة ابتنائه علىٰ العزيمة، فإنّ العزيمةَ في كلِّ صلاةٍ أن تؤدَّىٰ في تمامِ الوقت، فالاحترازُ عن الكراهةِ مع الإقبالِ علىٰ العزيمةِ ممَّا لا يجتمع قطّ، فجُعِل هذا القدرُ من الكراهةِ عفواً.

(**ومن حكمه: اشتراط نيّةُ التعيين**): أي من حكمِ هذا القسم الذي هو ظرفٌ اشتراطُ نيّةِ التعيين بأن يقول: نويت أن أُصلِّي ظهر اليوم، ولا يصحّ بمطلق النية؛ لأنه لَمّا كان الوقتُ ظرفاً صالحاً للوقتيّ وغيرِه من النوافل والقضاء، يجب أن يُعيِّن النيّة، (**ولا يسقط بضيق الوقت**): أي إذا ضاق الوقت عن التوسعةِ بسبب تقصيرِه إلىٰ آخر الوقت أو بسبب نومه أو نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمّته؛ لأنه إنّما جاء الضيق بسببِ العارض، وفي الأصل كان سعة.

(**ولا يتعيّن بالتعيين إلا بالأداء**): أي إن عيّن أحدٌ أوّلَ الوقت أو أوسطه أو

آخره لا يتعيّن بتعيينه اللسانيّ أو القصدي إلا إذا أدّىٰ، ففي أي وقتٍ أدّىٰ يكون ذلك الوقتُ متعيِّناً، وإن لم يؤدّ فيها عيّنه بل في جزء آخر لا يُسمّىٰ قضاء، **(كالحانث)** في اليمين، فإنه يتخيّر في كفارتها بين ثلاثة أشياء: إطعام عشرة مساكين أو كسوتُهم أو تحريرُ رقبة، فإن عيّن واحداً منها باللسان أو بالقلب لا يتعيَّن عند الله تعالىٰ ما لم يؤدّه، فإذا أدّىٰ صار متعيّناً، وإن أدّىٰ غيرَ ما عيَّنه أو لا يكون مؤدّياً.

٢. **(أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه: كشهرِ رمضان)** عطفٌ علىٰ قوله: إمّا أن يكون ظرفاً، وهو النوعُ الثاني من الأنواع الأربعة للمؤقَّت.

ولا فَرْقَ بينه وبين القسم الأوّل إلا بكون الأوّل ظرفاً، وهذا معياراً، والمعيارُ هو الذي استوعب المؤقَّت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره، فإنّ الصومَ يطول بطول النّهار ويقصر بقصره، فيكون معياراً.

وهو سبباً لوجوبه أيضاً، وقد اختلف فيه:

فقيل: الشهرُ كلُّه سببٌ للصوم.

وقيل: الأيامُ فقط دون الليالي.

ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب تمام الشهر.

وقيل: أوّل كل يوم سبب لصومه علىٰ حدة.

وقد ذكرنا كلّه في «التفسير الأحمديّ»، ولم يَذكر هاهنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرطٌ للأداء أيضاً اكتفاء بالقرائن.

ثم فرّعَ علىٰ كونه معياراً فقال:

(فيصير غيره منفياً): أي لَمَّا كان شهرُ رمضان معياراً للصوم يصير غير الفرض منفياً في رمضان، كما قال ﷺ: «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان»[١]، **(ولا تشترط نية التعيين)** بأن يقول: بصوم غدٍ نويتُ بفرضِ رمضان؛ لأنّ هذا التعيين إنّما شُرِع في الصلاة، لكون وقتِها ظرفاً صالحاً لغيرِها أيضاً، وهو منتفيٌّ هاهنا.

وقال الشَّافعيُّ رضي الله عنه: لا بُدَّ من تعيينِ النيّة قياساً على الصّلاة.

وقال زُفر رضي الله عنه: لا حاجة إلى أصلِ النيّة أيضاً؛ لأنه متعيَّنٌ بتعيينِ الله تعالى، وخيرُ الأُمور أوسطها وهو فيما قلنا.

(فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف)، تفريع على ما سبق: أي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم بأن يقول: نويت الصوم، ومع الخطأ في الوصف أيضاً بأن ينوي النفل، أو واجباً آخر، فلا يكون إلا عن رمضان، والمراد بهذا الخطأ ضدّ الصواب لا ضدّ العمد، فإن العامد والمخطيء سواء في هذا الحكم **(إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رضي الله عنه)** استثناء من مقدر أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حقّ كل واحد إلا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجباً آخر من القضاء والكفارة، فإنّه يقع عمّا نوى لا عن رمضان عند أبي حنيفة رضي الله عنه؛ لأنّ وجوب الأداء لَمَّا سقط في حقّه يتخير بعد ذلك بين الأكل وبين واجب آخر.

وعندهما: لا يصحّ؛ لأنّ شهود الشهر موجود في حقّه كالمقيم، وإنّما رُخص

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: «إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتى يجيء رمضان» في سنن ابن ماجة١: ٦٣، ومستخرج أبي عوانة٢: ١٧١.

له بالإفطار ليسر، فإذا لم يترخّص عاد حكمُه إلىٰ الأصل فلا يقع عمّا نَوَىٰ بل عن رمضان، وهذا المسافر متلبس.

(**بخلاف المريض**) فإنّه إن نوىٰ نفلاً أو واجباً آخر لم يقع عمّا نوىٰ؛ لأنّ رخصتَه متعلّقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري، فإذا صام وتحمّل المحنة علىٰ نفسه علىٰ أنه لم يكن عاجزاً فيقع عن رمضان، وهذا هو المختار.

وقيل: رخصتُه أيضاً متعلقة بالعجز التقديري، وهو خوفُ زيادة المرض فهو كالمسافر.

وقيل في التطبيق بينهما: إنّ المريضَ الذي يضرّ به الصوم كمرض حمّىٰ البرد ووجع العين، فرخصتُه متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري، والمريض الذي لا يضرّ به الصوم كمرض امتلاء البطن، فرخصته متعلقة بحقيقة العجز، فإذا صام هذا المريض ظهر أنه لم يكن له عجزٌ حقيقيّ، فلا يقع عمّا نَوَىٰ بل عن رمضان.

(**وفي النفل عنه روايتان**) متعلّق بقوله: ينوي واجباً آخر: أي في صوم النفل للمسافر عن أبي حنيفة ﷺ روايتان، في رواية الحسن: يقع عمّا نوىٰ، وفي رواية ابن سماعة: عن رمضان، وهذا الاختلاف مبنيّ علىٰ دليلين لأبي حنيفة ﷺ نقلاً عنه.

الدليل الأول: أنه لما رخصه الله تعالىٰ بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان، وفي شعبان يصح النفل فكذا هاهنا.

الدَّليل الثَّاني: أنه لَمَّا رَخص له بالفطر ليصرفه إلىٰ منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه إلىٰ منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة أولىٰ؛

لأنه إن مات في هذا الرمضان لم يعاقب لأجل رمضان، ويُعاقب بسبب القضاء والكفارة، والنفل ليس أهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه.

٣.**(أو يكون معياراً له لا سبباً كقضاء رمضان)** عطفٌ على السابق، وهو النوع الثالث من الأنواع الأربعة للمؤقت، فإن وقتَ القضاء معيارٌ بلا شبهة، وسببُ وجوبه هو شهودُ الشهر السابق لا هذه الأيام، فإنّ سبب القضاء هو سبب الأداء، ولم يعلم حال شرطيته، والظاهر العدم، فإنّه إذا لم يعلم تعيين الوقت فأيّ وقتٍ يكون شرطه.

ووقع في بعض النسخ: **(والنذر المطلق)**، فإنّ وقته معيارٌ له وليس سبباً لوجوبه، وإنّما السببُ هو النذر، وأمّا النذر المعيّن فقيل: إنه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى، وإنّما يُخالفه في بعض أَحكامه، وهو اشتراطُ نيّة التعيين وعدم احتمال الفوات؛ ولذا قيده به.

والظاهرُ أنّ النذرَ المعيّن شريكٌ لرمضان في كون الأيام معياراً له، وسبباً للوجوب بعدما أوجب على نفسه في هذه الأيام، وإن قالوا: بأن النذر سبب للوجوب.

والحاصلُ أنّ النذرَ المعيّن شريكٌ لرمضان في بعض الأحكام ولقضاء رمضان في بعض آخر، فأَلْحِقْ بأيهما شئت.

وصاحب «المنتخب الحسامي»[1] جعل النذرَ المعيّن من جنسِ صومِ

(١) لمحمد بن محمد بن عمر الأَخْسِيكَثيّ الحنفيّ، نسبة إلى أَخْسِيكَث، بلدة من بلاد فرغانة، حسام الدين، قال الكفوي: كان شيخاً فاضلاً إماماً في الفروع والأصول، من مؤلفاته: «المنتخب الحسامي» (ت٦٤٤هـ). ينظر: الفوائد ص٣١٠، والكشف٢: ١٨٤٨.

رمضان، ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من أقسام الأمر المقيّد بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر، ومَن أدخلهما في المقيّد نظر إلىٰ أنّهما مقيّدان بالأيام دون الليالي، وهذا تمحل.

(وتشترط فيه نيّة التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الأولين): أي يشترطُ في هذا القسم الثالث من المؤقت نيّة التعيين بأن يقول: نويت للقضاء والنذر، ولا يتأدّىٰ بمطلق النيّة، ولا بنيّة النّفل، أو واجب آخر.

(كذا يشترط فيه التبييت): أي النية من الليل؛ لأنّ ما سوىٰ رمضان كلُّه محلٌّ للنفل فيقع جميع الإمساكات علىٰ النفل ما لم يعيّن من الليل الصوم العارضي، وهو القضاءُ والكفارةُ والنذرُ المطلق، بخلاف النذر المعيّن فإنّه يتأدّىٰ بمطلق النية ونية النفل، ولكن لا يتأدّىٰ بنيّة واجب آخر، ولا يشترط فيه التبييت؛ لأنه مُعيَّنٌ في نفسه: كرمضان لا يقع الإمساك المطلق إلا عليه ما لم يصرفه إلىٰ واجب آخر.

وأيضاً: لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات، بل كلّما صام له يكون مؤدياً؛ لأنّ كلَّ العمر محلٌّ له عندنا.

وعند الشَّافعيّ ﵁: إن لم يقض رمضان حتىٰ جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبراً له علىٰ التَّكاسل والتَّهاون.

(بخلاف القسمين الأولين)، وهما: الصَّلاة والصَّوم، فإنّهما يحتملان الفوات إذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء.

٤. **(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحجّ)** عطفٌ علىٰ ما سَبَق وهو النوعُ الرابع من أنواع المؤقت، يعني: أو يكون وقت المؤقت مشكلاً: أي مشتبه الحال، يشبه المعيار من وجهٍ والظرف من وجهٍ.

ونظيره: وقت الحجّ فإنّه مشكلٌ بهذا المعنىٰ، وذلك من وجهين:

الأوَّل: أنّ وقتَ الحجِّ شوالٌ وذو القعدة وعشرُ ذي الحجّة، والحجُّ لا يؤدَّىٰ إلا في بعضِ عشر ذي الحجّة فيكون الوقتُ فاضلاً، فمن هذا الوجه يكون ظرفاً، ومن حيث إنّه لا يُؤدّىٰ في هذا الوقت إلا حَجٌّ واحدٌ يكون معياراً، بخلاف الصّلاة فإنّه في وقتٍ واحدٍ يؤدّي صلوات مختلفة.

والثَّاني: أنّ الحجّ لا يُفرضُ في العمرِ إلا مَرّةً واحدةً، فإن أدرك العام الثَّاني والثَّالث يكون الوقتُ موسعاً يؤدّيه في أيّ وقتٍ شاء، وإن لم يُدرك العام الثَّاني يكون الوقتُ مضيقاً لا بُدّ له أن يؤدّىٰ في العامّ الأوّل، لكن أبا يوسف ﵁ اعتبر جانب التَّضيق، ومحمداً ﵁ اعتبر جانب التوسع علىٰ ما قال المصنف ﵁.

(ويتعيّن أشهر الحجّ من العام الأوّل عند أبي يوسف ﵁ خلافاً لمحمد ﵁): أي لا بُدّ عند أبي يوسف ﵁ أن يؤدّىٰ الحجّ في العامّ الأوّل احتياطاً احترازاً عن الفوات، فإنّ الحياةَ إلىٰ العامّ الثاني موهومٌ، والوقتُ مديدٌ، وعند محمّد ﵁: يترخَّص له أن يؤخرَ إلىٰ العامّ الآخر بشرطِ أن لا يفوت منه.

وثمرة الاختلاف لا تظهر إلا في الإثم، فإذا لم يؤد في العامّ الأوّل يصير فاسقاً مردودَ الشهادة عند أبي يوسف ﵁، ثمّ إذا أدّاه في العام الثاني يرتفع عنه الإثم وتقبل شهادته، وهكذا في كلّ عام، وعند محمّد ﵁: لا يأثم إلا عند الموت أو إدراك علاماته، ولا يكون مردودَ الشهادة، ولكن كلّما أدّىٰ يكون أداء عند الفريقين لا قضاء.

(ويتأدى بإطلاق النية لا بنية النفل) هذا من حكم كونه مشكلاً: أي إنّ أدىٰ الحج بمطلق النية بأن يقول: نويت الحجّ يقع عن الفرض بخلاف ما إذا قال: نويت حجّ النفل، فإنّه يقع عن النفل.

وقال الشَّافعي ﷺ: يقع هاهنا عن الفرض أيضاً؛ لأنه سفيهٌ يجب أن يحجر عليه ولا يقبل تصرفه.

قلنا: هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات.

والحاصلُ أنّ الحجّ لمّا كان يشبه المعيار والظرف أخذ شبهاً من كلٍّ منهما، فمن حيث كونه معياراً أخذ شبهاً من الصوم فيتأدّىٰ بمطلق النيّة كالصوم، ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شبهاً من الصلاة فلا يتأدّىٰ بنيّة النفل كالصلاة، هكذا ينبغي أن يفهم.

* * *

[خطاب الكفار]

ثمّ لَمّا فَرَغَ المصنف ﷺ عن مباحث المطلق والمؤقت شَرَعَ في بيانِ كون الكفّار مأمورين بالأمر فقال:

(والكفّارُ مخاطبون بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات)؛ لأنّ الأمرَ بالإيمان في الواقع لا يكون إلا للكفّار، وأمّا للمؤمنين كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ [النساء:١٣٦]، فإنّما يراد به الثبات علىٰ الإيمان والاستقامة عليه أو مواطأة القلب للسان أو نحو ذلك.

وكذا هم أليق بالعقوبات؛ لأنّ العقوبات، وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجري علىٰ المسلمين لأجل انتظام العالم، ومصلحة البقاء، والزجر عن المعاصي فالكفّار أولىٰ بها، سيما عند أبي حنيفة ﷺ؛ لأنّ الحدودَ والكفارات عنده زاجرةٌ للناس عن الارتكاب لا ساترة، ومزيلة للمعصية.

وأمّا المعاملات فهي دائرةٌ بيننا وبينهم، فينبغي أن نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والإجارة وغيرها سوىٰ الخمر والخنزير، فإنّهما مباحان لهم لا لنا، أشار ﷺ بقوله: «الخمر لهم كالخلّ لنا، والخنزير لهم كالشّاة لنا، وإنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالُهم كأموالنا»[1].

---

(١)قال العيني في البناية ٧: ١٠٢: «غريب»، قال عليّ: «مَن كانت له ذمّتنا فدمه كدمنا، وديّته كديّتنا» في معرفة السنن١٣: ١٢٥، ومسند الشّافعي١: ٣٤٤، وسنن البيهقي الكبير٨: ٣٤.
وعن أنس ﷺ، قال ﷺ: «أمرت أن أقاتلَ الناسَ حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، وأن يستقبلوا قبلتنا، ويأكلوا ذبيحتنا، وأن يصلّوا صلاتنا، فإذا فعلوا ذلك حَرُمَت علينا

(وبالَّشرائع في حكمِ المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف) يعني أنّ الكفّار مخاطبون بالشرائع، وهي الصيام والصلاة والزكاة والحجّ في حقّ المؤاخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشَّافعي ﷺ، فهم يعذبون بتركِ اعتقادِ الفرائض والواجبات كما يعذّبون بترك اعتقاد أصل الإيمان؛ لقوله ﷻ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المدثر:٤٤]: أي لم نك من المعتقدين بالصَّلاة المفروضة والزَّكاة المفروضة وهكذا قالوا، وقد فسّرته في «التَّفسير الأحمدي» بأطنبِ وجهٍ وأشمله.

(فأمّا في وجوبِ الأداءِ في أحكامِ الدنيا فكذلك عند البعض)، يعني أنّهم مخاطبون بأداءِ العبادات في الدنيا أيضاً عند البعض من مشايخ العراق وأكثر أصحاب الشَّافعيّ ﷺ، وهذه مغلطةٌ عظيمةٌ للقوم؛ لأنّ الشَّافعي ﷺ لمّا لم يقل بصحّة أدائها منهم حالة الكفر، ولا بوجوب قضائها بعد الإسلام، فما معنى وجوب الأداء في الدنيا؟ فلذا أوّلوا كلامَه بأن معنى الخطاب في حقّهم: ءامنوا ثم صلوا، فيقدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات.

وثمرته: أنهم يؤاخذون عنده في الآخرة لترك فعل الصلاة، كما يعذّبون بترك اعتقادها اتفاقاً، فلو لم يكونوا مخاطبين بأداء العبادات في الدنيا لمّا عذبوا في الآخرة بتركها، هذا غايةُ ما قيل في «التَّلويح» في تحقيقِ هذا المقام.

(والصَّحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السُّقوط من العبادات): أي المذهب الصَّحيح لنا أنّ الكفّار لا يخاطبون بأداء العبادات التي تحتمل السُّقوط،

دماؤهم وأموالهم إلا بحقّها، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين» في سنن الترمذي٥: ٤، وسنن أبي داود٢: ٥١، وسنن النَّسائي الكبرى٢: ٢٨٠، والمجتبى ٨: ١٠٩، وصحيح ابن حبان١٣: ٢١٥، ومسند أحمد٣: ٢٢٤.

مثل: الصَّلاة والصَّوم، فإنها يسقطان عن أهل الإسلام بالحيض والنِّفاس ونحوهما؛ لقوله ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: «لتأتي قوماً من أهل الكتاب فادعوهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وإنّي رسول الله، فإن هم أطاعوك فأعلمهم أنّ اللهَ فرضَ عليهم خمس صلوات في كلّ يوم وليلة»(١)، فإنه تصريح بأنه لا يكلّفون بالعبادات إلا بعد الإيمان، وأمّا الإيمانُ فلَمّا لم يحتمل السقوط من أحدٍ لا جَرم كانوا مخاطبين به.

* * *

(١) فعن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ بعث معاذا إلى اليمن، فقال: «إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم، وترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله حجاب»في سنن أبي داود٢: ١٠٤، وسنن النسائي٥: ٢، ومسند أحمد٣: ٤٩٨.

[النهي]

ولمّا فَرَغَ المصنف ﷺ عن مباحث الأمر شرع في مباحث النهي فقال:

(ومنه النهي: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل)، يعني أنّ النهي كالأمر في كونه من الخاصّ؛ لأنه لفظٌ وُضِع لمعنىٰ معلوم، وهو التحريم، وباقي القيودات كما مضىٰ في الأمر غير أنّه وُضِع قوله: لا تفعل مكان قوله: افعل، وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلّم والمعروف والمجهول.

(وأنه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي)، والحكيمُ إنّما يَنهىٰ عن الفحشاء والمنكر كما أن الحسن في جانب الأمر كذلك.

ثم إن في النهي تقسيماً بحسب أقسام القبح، وهو أنه إمّا قبيح لعينه أو لغيره، وكلٌّ منهما نوعان، فصار المجموع أربعة علىٰ ما بيّنه المصنِّفُ بقوله: **(وهو)**: أي المنهيّ عنه المفهوم من النهي:

(إمّا أن يكون قبيحاً لعينه): أي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة، **(وذلك نوعان وضعاً وشرعاً)**: أي:

الأول من حيث إنه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع.

والثاني من حيث إن الشرع ورد بهذا، وإلا فالعقل يجوزه.

(أو لغيره) عطفٌ علىٰ قوله: لعينه، **(وذلك نوعان: وصفاً ومجاوراً)**، يعني أنّ:

النوع الأوّل: ما يكون القبيحُ وصفاً للمنهيّ عنه: أي لازماً غير منفك عنه كالوصف.

والنوع الثاني: ما يكون القبيحُ فيه مجاوراً للمنهيّ عنه في بعض الأحيان، ومنفكّاً عنه في بعض آخر.

(كالكفر، وبيع الحرّ، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء)، أمثلة للأنواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر.

فالكفر مثال لما قَبُحَ لعينِهِ وضعاً؛ لأنه وُضِع لمعنى هو قبيح في أصلِ وضعه، والعقل ممّا يُحرمه لو لم يَرِدْ عليه الشرع؛ لأنّ قبحَ كفران المنعم مركوزٌ في العقول السليمة.

وبيع الحرّ مثال لما قبح لعينه شرعاً؛ لأنّ البيعَ لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح أصلاً، وإنّما القبح فيه لأجل أنّ الشرعَ فسّر البيع بمبادلةِ مالٍ بمال، والحرُّ ليس بمال عنده.

وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعاً؛ لأنّ الشَّارعَ أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها.

وصوم يوم النحر مثال لما قَبُحَ لغيره وصفاً، فإن الصومَ في نفسه عبادة وإمساكٌ لله تعالى، وإنّما يحرم لأجل أنّ يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصومِ إعراضٌ عنها، وهذا المعنى لازم بمنزلةِ الوصفِ لهذا الصوم؛ لأنّ الوقتَ دخل في تعريف الصوم، ووصفُ الجزء وصفٌ الكل، فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع.

بخلاف النذر فإنّه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية، وإنّما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه.

وبخلاف الصّلاة في الأوقات المكروهة، فإنّها وإن كانت من هذا القسم أيضاً لكن الوقت ليس داخلاً في تعريفها ولا معياراً لها، فلم تكن فاسدة، بل

مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء.

والبيعُ وقت النداء مثال لما قَبُحَ لغيره مجاوراً، فإنّ البيعَ في ذاته أمرٌ مشروعٌ مفيدٌ للملك وإنّما يحرم وقت النداء؛ لأنّ فيه ترك السعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[الجمعة:٩]، وهذا المعنى ممّا يُجاور البيع في بعض الأحيان فيما إذا باع وترك السعي، وينفك عنه في بعض الأحيان فيما إذا سعى إلى الجمعة وباع في الطريق بأن يكون البائع والمشتري راكبين في سفينةٍ تذهب إلى الجامع، وفيما إذا لم يبع ولم يسعَ إلى الجمعة بل اشتغل بلهوٍ آخر، فهذا البيعُ كبيعِ الغاصبِ يفيد الملك بعد القبض.

ومثلُه: وطء الحائض مشروعٌ من حيث إنها منكوحته، وإنّما يحرم لأجل الأذى أو هو ممّا يمكن أن ينفكَّ عن الوطءِ بأن يوجدَ الوطء بدون الأذى، والأذى بدون الوطء.

وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعةٌ في ذاتها، وإنّما تحرم لأجل شغل ملك الغير، وهو ممّا ينفك عن الصلاة بأن توجد الصلاة بدون شغل ملك الغير، بل في الملك نفسه، ويوجد الشغل بدون الصلاة بأن يسكن فيه ولا يُصلّي.

ولمّا فَرَغَ من تقسيم النهي أراد أن يُبَيِّنَ أنّ أيَّ نهي يقع على القسم الأول، وأيَّ نهي يقع على القسم الآخر فقال:

(والنهي عن الأفعالِ الحسيّة يقع على القسم الأول).

والمراد بالأفعال الحسية: ما تكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغيّر بالشرع: كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهيتها بعد نزول التحريم على حالها، ولا يراد أن حرمتَها حسيةٌ معلومةٌ بالحس لا

تتوقف على الشرع، فالنهيُ عن هذه الأفعال عند الإطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه كالوطء حالة الحيض حرام لغيره مع أنه فعل حسيٌّ لقيام الدليل.

(وعن الأمور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفاً) عطفٌ على قوله: عن الأفعال الحسية: أي النهي عن الأمورِ الشرعيةِ يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفاً، يعني يحمل على أنه قبيح لغيره وصفاً.

والمراد بالأمور الشرعية ما تغيّرت معانيها الأصلية بعد ورود الشرع بها: كالصلاة والصوم والبيع والإجارة، فإن الصومَ هو الإمساكُ في الأصل، وزيدت عليه في الشرع أشياء، والصلاةُ هو الدعاء زيدت عليه أشياء، والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها أهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك، والإجارةُ مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلوميّة المستأجر والأجرة والمدة وغير ذلك.

فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق يحمل على القبح الوصفي إلا إذا دَلَّ الدليل على كونه قبيحٌ لعينه: كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث.

(لأنّ القبحَ يثبتُ اقتضاءً فلا يتحقّق على وجهٍ يبطل به المقتضي وهو النهي) دليلٌ على الدعوى الأخيرة.

وبيانه يقتضي بسطاً وهو: أنّ في النهي عن الأفعالِ الشرعيةِ اختلافاً، فقال الشَّافعي ﵁: إنه يقتضي القبح لعينه، وهو الكاملُ قياساً على الأوّل على ما يأتي.

ونحن نقول: إنّ النهي يُراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيارِ العباد، فإن كفَّ عن المنهي عنه باختياره يُثاب عليه، وإلا يُعاقب عليه، وإن لم يكن ثمةَ اختيار سمي ذلك الكفّ نفياً ونسخاً لا نهياً، كما إذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له: لا

تشرب فهذا نفي، وإن قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهياً، فالأصلُ في النهي عدم الفعل بالاختيار.

والقبح إنّما يثبت في النهي اقتضاءً ضرورة حكمة الناهي، فينبغي أن لا يتحقق هذا القبح علىٰ وجهه يبطل به المقتضي: أعني النهي؛ لأنه إذا أخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً، ويبطل الاختيار؛ إذ اختيار كلّ شيء ما يُناسبه، فاختيار الأفعال الحسية هو القدرة حساً: أي يقدر الفاعل أن يفعل الزنا باختياره، ثم يكفّ عنه نظراً إلىٰ نهي الله تعالىٰ، فيكون القبحُ ثمة لعينه.

واختيارُ الأفعال الشَّرعيّة أن يكون اختيار الفعل فيه من جانبِ الشَّارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون مؤذوناً فيه وممنوعاً عنه جميعاً، ولا يجتمعان قط، إلاّ أن يكون ذلك الفعلُ مشروعاً باعتبار أصله وذاته، وقبيحاً باعتبار وصفه.

ولا يكفي في هذه الأفعال الشَّرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الأوّل.

والشَّافعيّ رضي الله عنه إذ قال بكمال القبح: أعني لعينه ذهب الاختيار الشَّرعي وبقي الاختيار الحسي، وهو لا ينفعنا فصار النهي نفياً ونسخاً وبطل المقتضي؛ لرعاية المقتضىٰ، وهو قبيحٌ جداً، هذا هو غايةُ التحقيق في هذا المقام.

ثم فرّعَ علىٰ الأصل الذي مَهّده فقال:

(ولهذا كان الرِّبا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النَّحر مشروعاً بأصله غيرَ مشروعاً بوصفه؛ لتعلّق النهي بالوصف لا بالأصل): أي لأجل أنّ النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفاً، كانت هذه الأمور المذكورة مشروعةً باعتبارِ الأصل دون الوصف، فإن الربا: هو معاوضةُ مالٍ بمالٍ فيه فضلٌ يُستحقُّ

بعقد المعاوضة لأحد الجانبين، وهذا مشروعٌ باعتبار ذاته الذي هو العوضان، وإنّما الفساد فيه لأجل الفضل المشروط.

وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة: كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق.

والبيع بالخمر ونحوه كلُّ ذلك مشروعٌ باعتبار ذاته، وإنّما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيداً للملك بعد القبض.

وكذا صوم يوم النحر مشروعاً باعتبار كونه صوماً، وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة، فتعلّق النهي في كلّ ذلك بالوصف لا بالأصل.

ثمّ هاهنا سؤال مقدر على أبي حنيفة ﷺ وهو: أنّ بيع الحرّ والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الأفعال الشَّرعية مع أن هاهنا لم يقع على القبح لغيره، بل على القبح لعينه عندكم.

فأجاب عنه المصنف ﷺ وقال: (**والنَّهي عن بيع الحرّ والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي**).

فالحرُّ عامٌّ من أن يكون حرَّ الأصل أو حرَّ العتاقة.

والمضامين جمع مضمونة: وهو ما في أصلاب الآباء.

والملاقيح: جمع ملقوحة: وهو ما في أرحام الأُمهات.

والمحارم: عامٌّ من أن يكون حرمة القرابة أو حرمة المصاهرة.

وبالجملة: فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز، **(فكان نسخاً لعدم محلّه)**: أي فكان هذا النهي كلّه نسخاً للمشروعيّة، لعدم محلّ النهي؛ إذ محلّ البيع هو المال، وهؤلاء ليسوا بمال، ومحلّ النكاح المحللات، وهنَّ محرمات بالنصّ.

وفي إيراد لفظِ النسخِ بعد النفي تنبيهٌ على ترادفهما هاهنا.

ويُمكن أن يكون نسخاً اصطلاحياً عند مَن يقول: إن رفعَ الإباحة الأصلية ورفع ما في الجاهلية أو في الشرائع السابقة يُسمّى نسخاً؛ لأنّ بيعَ الحرّ كان في شريعة يوسف عليه السلام، وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية، ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية، وبعضها في الأديان السابقة.

(قال الشَّافعي رضي الله عنه في البابين: ينصرف إلى القسم الأول)

شروع في بيانِ مذهب الشَّافعي رضي الله عنه يعني أنّ عنده النهي في كلٍّ من الأفعالِ الحسيةِ والأفعالِ الشرعيةِ ينصرفُ إلى القبحِ لعينه، فحرمةُ الزنا والخمر، وحرمة صوم النحر عنده سواء.

(قولاً بكمال القبح) حال بمعنى الفاعل: أي حال كونه قائلاً بكمال القبح، وهو القبح لعينه أو مفعول له: أي لأجل قوله بكمال القبح، **(كما قلنا في الحسن في الأمر)**؛ لأنّ من مذهبنا: أن الأمر المطلق الخالي عن القرينة يقع عن الحسن لعينه قولاً بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب عنده، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض.

وإنّما شبّه الشَّافعيّ رضي الله عنه النهي بالأمر؛ **(لأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقةً كالأمر في اقتضاء الحسن)**، فينبغي أن يكونا على السواء.

(ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد) عطفٌ علىٰ قوله: قولاً بكمال القبح لا علىٰ قوله: لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر، وهو دليل ثان للشافعي رضي الله عنه باعتبار ترتّب أحكامه وأثاره كما أنّ الأوّلَ دليلٌ باعتبار تقدّم مقتضاه وشرطه، والفرق بين المسلكين بيّنٌ، وقد عرفت جوابَهما فيما تقدّم في ضمن تقريراتنا.

(ولذا قال: لا نثبت حرمةَ المصاهرة بالزنا)، هذا شروعٌ في تفريعات الشَّافعي رضي الله عنه علىٰ مقدمةٍ مطويةٍ نشأت من قوله: فلا يكون مشروعاً: أي ولأنّ المنهي عنه سواء كان حسياً أو شرعياً لا يكون مشروعاً بنفسه ولا سبباً لمشروع آخر، قال الشَّافعي رضي الله عنه: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنّ الزنا حرامٌ ومعصيةٌ فلا يكون سبباً لنعمةٍ هي حرمةُ المصاهرة؛ لأنّها تلحق الأجنبية بالأمهات.

وقد مَنّ اللهُ تعالىٰ بها علينا حيث قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان:٥٤]، فلا تثبت حرمة المصاهرة إلا بالنكاح، وهي أربع حرمات: حرمة أب الواطئ وابنه علىٰ الموطوءة، وحرمة أم الموطوءة وبنتها علىٰ الواطئ، فهذه الحرماتُ الأربعُ عنده لا تتعلّق إلاّ بالوطء الحلال.

وعندنا: كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر إلىٰ الفرج الداخل بشهوة؛ وذلك لأنّ دواعي الزنا مفضيةٌ إلىٰ الزنا، والزّنا مفض إلىٰ الولد، والولدُ هو الأصلُ في استحقاق الحرمات: أي يَحرم علىٰ الولد أوّلاً أب الواطئ وابنه إذا كانت أنثىٰ، وأمّ الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، ثمّ تتعدّىٰ من الولد إلىٰ طرفيه فتحرم قبيلة المرأة علىٰ الزوج وقبيلة الزوج علىٰ المرأة؛ لأنّ الولدَ أنشأ جزئيةً واتحاداً بينهما؛ ولهذا يُضافُ الولدُ الواحدُ إلىٰ الشخصين جميعاً فصار

كأنّ الموطوءةَ جزءٌ من الواطئ، والواطئ جزءٌ منها فتكون قبيلته قبليتها، وقبيلتها قبيلته.

فعلىٰ هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرّةً أُخرىٰ، ولكن إنّما جاز ذلك دفعاً للحرج.

وكذا تتعدّىٰ هذه من الزنا إلىٰ أسبابه، فالزنا وأسبابه إنّما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث إنه زنا، كما أنّ التراب إنّما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه.

(**ولا يفيد الغصب الملك**) عطف علىٰ: لا تثبت، وتفريع ثان للشافعي ﵁؛ لأنّ ذلك الغصبَ حرامٌ ومعصيةٌ فلا يكون سبباً لأمر مشروع، هو الملكُ إذا هلك المغصوب وقضىٰ عليه بالضمان.

وعندنا: يملك الغاصبُ المغصوبَ بعد الضمان، فيملك أكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي؛ لأنه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقيّ في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه، وهو الأصل مع الضمان وذلك لا يجوز، فلَمّا ملك المالكُ الضمانَ يجب أن يملكَ الغاصبُ المغصوب.

فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك.

وعندنا بمقابلة الملك الفائت إلا في الُمدبّر فإنّه إذا غصبَ رجلٌ مدبرَ أحد وهلَكَ في يدِه، يضمنه ولا يملكُه جبراً ليده الفائتة.

(**ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة**) تفريعٌ ثالثٌ للشافعيّ ﵁؛ وذلك لأنّ سفرَ المعصية هو سفرُ الآبق وقاطعُ الطريق والباغي معصيةٌ وحرامٌ فلا يكون سبباً لمشروع، وهو الرخصةُ في إفطارِ الصومِ وقصرِ الصلاة.

وعندنا: تعمّ الرخصة للمطيع والعاصي جميعاً؛ لأنّ السفرَ ليس قبيحاً في نفسه، بل القبيح هو المعصية مجاورٌ له منفكٌ عنه، فيصلح سبباً للرخصة.

(ولا يملك الكافرُ مالَ المسلم بالاستيلاء) تفريعٌ رابعٌ للشافعيّ ﷺ؛ وذلك لأنّ استيلاءَ الكافر علىٰ مالِ المسلم، وإحرازُه بدارِ الحرب أمرٌ حرامٌ ومحظورٌ فلا يصلح أن يكون سبباً لملكه.

وعندنا: يكون ذلك سبباً لملكه؛ لأنّ الحفظَ إنّما يكون بالملكِ أو باليد، فإذا أخذوه وأدخلوه في دارهم فات منّا اليد والملك، فكان استيلاؤه علىٰ محلٍّ غيرِ معصوم بقاؤه، وإن كان معصوماً ابتداءً فيملكون، وقد ثبت ذلك من إشارة قوله ﷻ: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾[الحشر:٨]؛ لأنهم كانوا مياسير بمكة، وإنّما سموا فقراء لاستيلاء الكفّار علىٰ مالهم.

* * *

[العام]

ثم لما فَرَغَ المصنّفُ ﷺ عن بيان الخاصّ بأحكامه وأقسامه شَرَعَ في بيانِ العامّ، فقال:

(**وأمّا العامّ فما يتناول أفراداً متفقةَ الحدود على سبيل الشمول**)، فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع؛ لأنّ العمومَ لا يجري في المعاني، والعامُّ من أقسام وجوه النظم وضعاً كالخاصّ.

وبقوله: يتناول أفراداً خرج الخاصّ.

وأمّا خاصّ العين فظاهر.

وأمّا خاصّ الجنس والنوع فلأنه يتناول مفهوماً كليّاً أو فرداً واحداً يحتمل الصدق على كثيرين، وليس هو بموضوع للأفراد بنفسه.

وكذا خرج أسماء العدد؛ لأنه يتناول الأجزاء دون الأفراد.

وكذا يخرج به المشترك؛ لأنه يتناول معاني لا أفراداً.

ثمّ قوله: متفقة الحدود على سبيل الشمول؛ لبيان تحقيق ماهية العامّ لا للاحتراز.

وقيل: متفقة الحدود احتراز عن المشترك؛ لأنه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، وعلى سبيل الشمول احترازٌ عن النكرة المنفية فإنها تتناول الأفراد على سبيل البدلية دون الشمول.

وإنّما اكتفى المصنف ﷺ بالتناول دون الاستغراق اتباعاً لفخر الإسلام، فإنّه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الأفراد، فالجمع المعرّف والمنكر كلّه عامٌ، وعند صاحب «التوضيح» يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص.

(وإنّه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) بيانٌ لحكمِهِ بعد بيانِ معناه فقوله: يوجب الحكم رَدٌّ على مَن قال: إنّه مجمل لاختلاف أعداد الجمع، فلا يكون موجباً أصلاً بل يجب التوقف حتى يكون الدليل على معيّن.

وقوله: فيما يتناوله ردّ على مَن قال: لا يوجب الفرد إلاّ الواحد، ولا الجمع إلاّ الثلاث، والباقي موقوفٌ على قيامِ الدليل.

وقوله: قطعاً ردّ على الشَّافعي ﷺ حيث ذهب إلى أنّ العامَّ ظنيٌّ؛ لأنه ما من عامٍّ إلا وقد خُصّ منه البعض، فيحتمل أن يكون مخصوصاً منه البعض وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس.

ونقول: هذا احتمال ناشئٌ بلا دليل، وهو لا يعتبر، وإذا خُصَّ عنه البعض كان احتمالاً ناشئاً عن دليلٍ فيكون معتبراً، فعندنا: العامّ قطعيّ فيكون مساوياً للخاصّ.

(حتى يجوز نسخ الخاصّ به): أي بالعامّ؛ لأنه يشترطُ في الناسخِ أن يكون مساوياً للمنسوخ أو خيراً منه، **(كحديث العرنيين نُسخ بقوله ﷺ: «استنزهوا عن البول»)**، والعرنيون قبيلةٌ ينسبون إلى عرينة تصغير عرنة وهي وادي بعرفات.

وحديثُهم ما رَوَى أنسُ بنُ مالك ﷺ: «أنّ قوماً من عُرينة أتوا المدينة فلم توافقهم، فصفرت ألوانهم، وانتفخت بطونُهم فأَمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا

إلى إبلِ الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها فصحوا، ثمّ ارتدّوا فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل فبعث رسول الله ﷺ في أثرهم قوماً، فأُخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم وتركَهم في شدة الحرّ حتى ماتوا»[١].

فهذا حديث خاصّ ببولِ الإبلِ يدلّ على طهارتِه وحلِّه، وبه تمسّك محمّد رضي الله عنه في أنّ بولَ ما يؤكل لحمه طاهر، ويحلّ شربُه للتداوي وغيره.

وعندهما: هو منسوخٌ بقوله ﷺ: «استنزهوا من البول»[٢]، وهو عامٌّ لمأكولِ اللحم وغيره، فقد نُسِخَ الخاصُّ بهذا العامّ، فبول ما يؤكل لحمه وغيره كلُّه نجسٌ حرامٌ لا يَحِلّ شربُه واستعمالُه للتَّداوي وغيرِه عند أبي حنيفة رضي الله عنه، ويحلّ عند أبي يوسف رضي الله عنه في التَّداوي للضَّرورة على ما عُرِف.

وقصّة هذا الحديث النَّاسخ ما رُوِي أنه ﷺ لَمَّا فَرَغَ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله فقالت: كان يرعى الغنم ولا يتنزّه من بوله، فحينئذٍ قال ﷺ: «استنزهوا من البول فإنّ عامّةَ عذاب القبر منه»، فهو بحسب شأن النزول أيضا خاصّ ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصاً به، ولكن العبرة بعموم اللفظ.

---

(١) حديث العرنيين هو «أن أناساً من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فاجتووها، فقال لهم رسول الله ﷺ: إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا فصحوا، ثم مالوا على الرعاة فقتلوهم وارتدوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في إثرهم فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرّة حتى ماتوا» في صحيح البُخاريّ ٦: ٢٤٩٥، وصحيح مسلم ٣: ١٢٩٦.

(٢) في سنن الدارقطني ١: ١٢٧، وقال: «المحفوظ مرسل»، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «مرَّ رسول الله ﷺ على قبرين فقال: أما إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أمّا أحدُهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر، فكان لا يستنزه من بوله» في صحيح مسلم ١: ٢٤٢.

والذي يدلّ على كون حديثِ العرنيين منسوخاً بهذا الحديث أنّ المثلةَ التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق؛ لأنها كانت في ابتداء الإسلام.

(وإذا أوصى بخاتم لإنسانٍ ثمّ بالفصّ منه لآخر أنّ الحلقة للأول والفص بينهما)، تأييد لمقدمةٍ مفهومةٍ وهي أنّ العامَّ مساو للخاصّ بمسألةٍ فقهيةٍ وهي أنه إذا أَوْصَىٰ أحدٌ بخاتمه لإنسان، ثمّ أوصىٰ بكلامٍ مفصولٍ بعده بفصِّ ذلك الخاتم بعينه لإنسان آخر، فتكون الحلقة للموصىٰ له الأوّل خاصّة، والفصُّ مشتركاً بين الأول والثاني علىٰ السواء؛ وذلك لأنّ الخاتمَ عام: أي كالعام لأنّ العام المصطلح هو ما يشمل أفراداً.

والخاتم لا يصدق إلاّ علىٰ فردٍ واحد، ولكنّه كالعامّ يشمل الحلقةَ والفصّ كليهما، والفصُّ خاصٌّ بمدلوله فقط فإذا ذكر الخاصّ بعد العامّ بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حقّ الفصّ، فيكون الفصّ للموصَىٰ لهما جميعاً تسوية للعام مع الخاصّ، بخلاف ما إذا أَوصىٰ بالفصّ بكلام موصول فإنه يكون بياناً؛ لأن المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط، فتكون الحلقة للأول والفص للثاني.

وعند أبي يوسف ﷺ: يكون الفصّ للثاني البتة سواء أتىٰ بكلام موصول أو مفصول؛ لأنّ الوصيةَ إنّما تلزم بعد مماته لا في حياته، فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لإنسانٍ وفي خدمتِها الآخر.

قلنا: الوصيةُ بالرقبة لا تتناول الخدمة؛ لأنهما جنسان مختلفان، بخلاف الخاتم فإنه يتناول الفصّ لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق.

ثمّ إنّ في هذا المقام عامين اختلف فيهما الشَّافعيّ مع أبي حنيفة ﷺ ظنّاً منه بأنّهما مخصوصان عند أبي حنيفة ﷺ وليس كذلك.

تقرير الأول: أنّ في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:١٢١]، كلمة: ما عامّة لكلّ ما لم يذكر اسم الله عليه عامداً أو ناسياً، فينبغي أن لا يَحِلّ متروكُ التسميةِ أصلاً كما ذهب إليه مالك رضي الله عنه، ولكنّكم خصصتم الناسي من هذا، وقلتم: إنه يجوز متروك التسمية ناسياً، والآية محمولةٌ علىٰ العامد فقط.

فلنا: أن نخصّ العامد منه أيضاً بالقياس علىٰ الناسي وبخبر الواحد وهو قوله ﷺ: «المسلم يذبح علىٰ اسم الله سمّىٰ أم لم يسم»[1]، فلم يبقَ في الآية إلا ما كان مذبوحاً بأسماء الأصنام.

وتقرير الثاني: أنّ في قوله جل جلاله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾[آل عمران:٩٧] كلمة: من؛ أيضاً عامّة شاملة لمَن دخل في البيت بعد قتل إنسان أو بعد قطع أطرافه أو دخل في البيت ثم قتل فيه أحداً، فينبغي أن يكون كلاً من هؤلاء آمناً.

وأنتم خصصتم من هذا مَن قتل في البيت بعد الدخول، ومَن دخل فيه بعد قطع أطرافه، وقلتم: إنه يقتصّ من هذين في البيت.

فلنا: أن نخصّ الصورة الثالثة أيضاً: وهو مَن دخل في البيت بعد أن قتلَ إنساناً فيقتصّ منه بالقياسِ علىٰ الصُّورتين الأوليين، وبخبرِ الواحد، وهو قوله

(١) قال المخرّجون لأحاديث «الهداية»: لم نجده بهذا اللفظ، وإنّما أخرج الدارقطنيّ عن ابن عبّاس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلم يكفيه اسمه، فإن نسي أن يسمّي حين يذبح فليسمّ وليذكر اسم الله، ثمّ ليأكل»، وصحّح وقفه علىٰ ابن عبّاس، وفي سنده مقال، قال ابن قطلوبغا: وهذا لا حجّة فيه للمخالف، بل هو دليلٌ لنا في الناسي، وأولىٰ منه في الاستدلال لهم ما أخرج أبو داود في «المراسيل» عن الصلت أنّ النبيّ صلىٰ الله عليه وسلم قال: «ذبيحة المسلم حلال، ذكرَ اسم الله أو لم يذكر»، لكنّهم لا يرون المرسل حجّة، ينظر: تخريج أحاديث البزدوي ص٦١.

ﷺ: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فارّاً بدم»[١]، ولم يبق تحت هذا العامّ إلا الآمن من عذاب النار.

فأجاب المصنف رضي الله عنه عن جانبِ أبي حنيفة رضي الله عنه بقوله: (**ولا يجوز تخصيص قوله جل جلاله: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:١٢١] ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾** [آل عمران:٩٧] **بالقياس وخبر الواحد**): أي لا يجوز تخصيص الشَّافعي رضي الله عنه العامد عن قوله جل جلاله: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ بالقياس على الناسي، وقوله ﷺ: «يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم»، وتخصيص الداخل في البيت بعدما قتل عن قوله جل جلاله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الأطراف، وقوله ﷺ: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم».

(**لأنهما ليسا بمخصوصين**) تعليلٌ لقوله: لا يجوز: أي لأنّ هذين العامّين ليسا بمخصوصين أَوّلاً كما زعمتم حتى يُخصّوا ثانياً بالقياس وخبر الواحد؛ لأنّ الناسي ليس بداخل في قوله جل جلاله: ﴿مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أصلاً؛ إذ هو في معنى الذاكر، فلم يخصّ من الآية حتى يقاس عليه العامد، وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخصّ من الآمن إذ المراد بالآمن: آمن الذات، والأطراف كأنّها ليست من الذات بل من المال.

وكذا القاتل بعد الدخول فيه؛ إذ معنى قوله جل جلاله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ مَن دخله بعدما صار مباح الدم بردةٍ أو زنا أو قصاص، لا أنه باشر هذه الأمور بعد الدخول، فهو خارجٌ عن مضمونِ الآية، لا أنه مخصوصٌ منها، لا يُقال: إنّ ضميرَ

(١) في صحيح مسلم٢: ٩٨٨.

دخلَه راجعٌ إلى البيت، والمقصود بيان آمن الحرم؛ لأنا نقول: إن حكمَهما واحدٌ بدليل قوله ﷻ: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا جَعَلۡنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [العنكبوت:٦٧].

ثم إنّ المصنّف ﷺ لمّا فَرَغَ عن بيانِ العامّ الغير مخصوص شَرَعَ في بيانِ العامّ المخصوص، وأورد فيه ثلاث مذاهب وبَيَّنَ كلّ مذهبٍ بدليلٍ وشبهه بمسألةٍ فقهيّة فقال:

(فإن لحقه خصوصٌ معلومٌ أو مجهولٌ لا يبقى قطعيّاً، لكنّه لا يسقط الاحتجاج به): أي إن لحق هذا العامّ الذي كان قطعياً مخصصٌ معلومُ المراد أو مجهولُ المراد، فالمختارُ أنه لا تبقى قطعيّتُه، ولكن يجب العملُ به، كما هو في شأنِ سائرِ الدلائل الظنيّة من خبرِ الواحدِ والقياس.

والتخصيص في الاصطلاح: هو قصرُ العامّ على بعضِ مسمياته بكلام مستقل موصول، فإنّ لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً أو حسّاً أو عادةً أو نحوَه لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً، ولم يصر ظنيّاً، وكذا إن لم يكن مستقلاً بل كان بغايةٍ أو شرطٍ أو استثناءٍ أو صفةٍ، وسيجيء تفاصيلها، وكذا إن لم يكن موصولاً بل كان متراخياً لا يُسمّى تخصيصاً بل نسخاً على ما سيجيء، وهكذا قالوا.

وعند الشَّافعي ﷺ: كلّ ذلك يسمّى تخصيصاً؛ لأنه عنده هو قصرُ العامّ على بعض المسميات مطلقاً.

وكثيراً ما يُطلق التَّخصيص على المتراخي مجازاً عندنا أيضاً.

ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة:٢٧٥]، فإن البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه، وقد خصّ الله منه الربا وهو في اللغة: الفضل، ولم يعلم: أي الفضل يراد؛ لأنّ البيعَ لم يشرع إلا للفضل، فهو حينئذٍ نظير الخصوص المجهول.

ثم بيّنه النبي ﷺ بقوله: «الحنطة بالحنطة والشعيرُ بالشعير والتمرُ بالتمر والملحُ بالملح والذهبُ بالذهب والفضةُ بالفضة مثلاً بمثل ويداً بيد، والفضلُ ربا»(١)، فهو حينئذٍ نظيرُ الخصوص المعلوم، ولكن لم يُعلم حال ما سوى الأشياء الستة البتة.

ولهذا قال عمر ﷺ: «خرج النَّبيّ ﷺ عنّا ولم يُبيّن لنا أبواب الربا»(٢): أي بياناً شافياً فاحتاجوا إلى التعليل والاستنباط، فعلَّل أبو حنيفة بالقدر والجنس، والشَّافعي ﷺ بالطعم والثمنية، ومالك ﷺ بالاقتيات والادخار، فعمل كلٌّ بمقتضى تعليله في تحريمِ أشياء وتحليل أشياء على ما يأتي في بابِ القياسِ إن شاء الله تعالى.

(عملاً بشبه الاستثناء والنَّسخ) تعليلٌ للمذهب المختار، وبيانُه: أنّ دليل التخصيص هو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ يشبه الاستثناء باعتبار حكمِه، وهو أنّ المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العامّ.

ويُشبه الناسخُ باعتبار صيغته، وهو أن صيغتَه مستقلةٌ كالناسخ، فيجب علينا أن نُراعي كلا الشَّبهين ونوفر حَظَّ كلٍّ منهما على تقديري كون الخصوص معلوماً ومجهولاً، لا أن نقتصرَ على الشَّبه الأوّل كما اقتصر عليه أهلُ المذهب الثَّاني، ولا أن نقتصرَ على الشبه الثاني كما اقتصر عليه أهل المذهب الثالث.

فقلنا: إذا كان دليل الخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى

---

(١) في صحيح مسلم٣: ١٢١١، كما سبق.

(٢) فعن عمر ﷺ: (إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا، وان رسول الله ﷺ قبض ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة) في مسند أحمد ١: ٣٦، ٤٩، وسنن ابن ماجة ٢: ٧٦٤، وقال الكناني في المصباح ٣: ٣٥: رجاله ثقات.

العام قطعياً علىٰ حاله؛ لأنّ المستثنىٰ إذا كان معلوماً كان مستثنىٰ منه في الأفراد الباقية علىٰ حاله.

ورعاية شبه الناسخ تقتضي أن لا يصحّ الاحتجاجُ بالعامّ أصلاً؛ لأنّ الناسخَ مستقل، وكلُّ مستقل يقبل التعليل وإن لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل؛ لئلا يلزم معارضة التعليل النصّ، وإذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل؟ وكم بقي؟ فيصير مجهولاً، وجهالته تؤثر في جهالة العام، فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين، وقلنا: لا يبقىٰ قطعياً ولكن يصحّ التمسّك به.

وإذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم يعني أن رعاية شبه الاستثناء تقتضي أن لا يصحّ التمسّك بالعام أصلاً؛ لأن جهالة المستثني تؤثر في جهالة المستثنىٰ منه، والمجهول لا يفيد شيئاً، ورعاية شبه الناسخ تقتضي أن يبقىٰ العام قطعياً؛ لأنّ الناسخَ مجهولٌ يسقط بنفسه، فلرعاية الشبهين جعلنا العام هاهنا أيضاً بين بين وقلنا: لا يبقىٰ قطعياً ولكن يصحّ التمسّك به.

(فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيارِ في أحدِهما بعينه وسمّى ثمنَه) تشبيهٌ لدليلِ الخصوصِ المذكور بمسألةٍ فقهيةٍ: أي صار دليل الخصوص علىٰ هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهيّة: وهي أن يُعيّنَ الخيارَ في أحدِ العبدين المبيعين ويُسمّي ثمنَه علىٰ حدة؛ وذلك لأنّ هذه المسألةَ علىٰ أربعةِ أوجهٍ:

أحدهما: أن يُعيّنَ محلّ الخيار ويُسمي ثمنَه.

والثاني: أن لا يُعيّن ولا يُسمي.

والثالث: أن يُعيّن ولا يسمي.

والرابع: أن يُسمي ولا يعين.

فالعبدُ الذي فيه الخيار داخلٌ في العقدِ غيرُ داخلٍ في الحكم، فمن حيث إنه داخلٌ في العقد يكون ردُّ المبيع بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غيرُ داخل في الحكم يكون ردُّه بيانٌ أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء، فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ، فرعايةُ شبه النسخ تقتضي صحّةَ البيع في الصور الأربع؛ لأنّ كلاً من العبدين بالنظرِ للإيجاب مبيعٌ ببيعِ واحدٍ فلا يكون بيعاً بالحصّةِ ابتداءً بل بقاءً، ورعايةُ شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لجعل ما ليس بمبيعٍ شرطاً لقبول المبيع.

فلرعايةِ الشبهين قلنا: إن عُلِم محلُّ الخيار وثمنُه، وهو المذكورُ في المتن صحّ البيعُ لشبه الناسخ، ولم يعتبر هاهنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما اعتبر إذا جمع بين الحر والعبد وفصّل الثمن؛ لأنّ الحرّ لم يكن محلاً للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد، وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخلٌ في العقدِ فلا يكون ضمّه مخالفاً لمقتضىٰ العقد.

وإن جهل أحدُهما أو كلاهما لا يصحّ لشبه الاستثناء، ففي صورةِ جهل كليهما يصير كأنّه قال: بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بحصة ذلك، وذلك باطل، وفي صورة جهل المبيع يصير كأنّه قال: بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بخمسمئة، وفي صورةِ جهل الثمن يصير كأنه قال: بعتُهما بألف إلا هذا بحصّةٍ من الألف، ولم يعتبر في هذه الصور شبهة الناسخ؛ لأنّ الناسخَ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين، وهو خلاف ما قصده القائل.

(وقيل: أنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما لبيانِ أنه لم يدخل)، هذا هو المذهب الثاني، وإليه ذهب الكرخيّ وعيسىٰ بن

أبان[1]، وهؤلاء قد فرّطوا في هذا العام المخصوص البعض، ويقولون: لا يبقى العام قابلاً للتمسّك أصلاً سواء كان المخصوص معلوماً كما إذا قيل: اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذِّمَّة، أو مجهولاً كما إذا قيل: اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم، وشبهوه بالاستثناء فقط؛ لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة، بل اعتبروا المعنى فقط هو عدم الدخول.

وإنّما شبهوه بالاستثناء المجهول؛ لأنه إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فظاهر أنه كالمجهول، وإن كان معلوماً فبالتعليل يصير مجهولاً، وإن كان الاستثناء في نفسه ممّا لا يقبل التَّعليل.

(فصار كالبيع المضاف إلى حرّ وعبدٍ بثمن واحد) تشبيهٌ لدليل هذا المذهب بمسألة فقهيّة مذكورة، فإنه إذا باع العبد والحرّ بثمنٍ واحدٍ بأن يقول: بعتُهما بالألف، فالحرُّ لا يدخل في البيع فيكون استثناءً وبيعاً للعبد بالحصّة من الألف ابتداء، فالحرُّ لا يدخل ابتداء، وهو باطلٌ لجهالة الثمن، بخلاف ما إذا فَصَّل الثمنَ بأن يقول: بعت هذا بخمسمئة وهذا بخمسمئة، فإنه يجوز عندهما خلافاً لأبي حنيفة رضي الله عنه؛ وذلك لجعل قبول ما ليس بمبيعٍ شرطاً لقبول المبيع.

(وقيل: إنه يبقى كما كان اعتباراً بالناسخ؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما مستقلٌّ بنفسه، بخلاف الاستثناء)، هذا هو المذهب الثالث، فهؤلاء قد أَفرطوا في حقِّ العامِّ بإبقائه قطعياً كما كان، وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة، ولم يلتفتوا إلى رعاية جانب الاستثناء قط، فإن كان دليلُ الخصوص معلوماً فظاهر أنّ

---

(١) وهو عيسى بن أبان بن صَدَقة، أبو موسى، قال القرشي: الإمام الكبير تفقَّه على محمد بن الحسن، من مؤلفاته: كتاب «الحجج»، (ت٢٢١هـ). ينظر: الجواهر٢: ٦٧٨-٦٨٠، وطبقات ابن الحنائي ص٣٢.

الناسخَ المعلوم لا يؤثر في تغييرِ ما بقي من الأفرادِ الغير منسوخة، وإن كان مجهولاً فالناسخُ المجهولُ يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالتُه في تَغَيُّر ما قبلَه.

(فصار كما إذا باع عبدين وهَلَكَ أحدُهما قبل التسليم)، تشبيهٌ لدليلِ هذا المذهب بمسألةٍ فقهيةٍ مذكورة، فإنه إذا باع عبدين بثمنٍ واحدٍ بأن قال: بعتُهما بألفٍ، ومات أحدُ العبدين قبل التسليم يبقى البيعُ في الآخرِ بحصّةٍ من الألف؛ لأنه بيعٌ بالحصّة بقاء، فكأنّه نُسخَ البيعُ في العبد الميت بعد انعقاده، وهو جائزٌ.

وهاهنا مذهب رابعٌ مذكورٌ في «التَّوضيح» وغيرِه ولم يذكره المصنف ﵁ وهو:

أنّ دليلَ الخصوص إن كان مجهولاً يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخيّ، وإن كان معلوماً فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل، فبَقِيَ العامُّ قطعيّاً على ما كان ذلك.

[العموم]

ولمّا فرغَ المصنِّف عن بيانِ تخصيصِ العامِّ شرعَ في ذكرِ ألفاظه فقال:

(والعمومُ إمّا أن يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم)، يعني أن العام على نوعين:

أحدهما: ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عامّاً دالاً على الشمول بأن تكون الصيغة صيغة جمع، والمعنى مستوعباً في الفهم منه.

والآخر: أن لا تكون الصيغةُ دالة على العموم، ويكون المعنى مدلولاً

بالاستيعاب، ولا يتصوّر عكسه؛ لأنّ إخلاءَ المعنىٰ عن اللفظِ العامِّ الموضوعِ غيرُ معقول إلاّ بالتخصيص، وذلك شيء آخر.

فالأول مثاله: رجالٌ ونساءٌ وغيرُهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة، لكن في القلّة من الثلاثة إلىٰ العشرة، وفي الكثرة قيل: من الثلاثة، وقيل من العشرة إلىٰ ما لا يتناهىٰ، لكن هذا مختارُ فخر الإسلام؛ لأنه لا يشترط الاستيعاب في معنىٰ العام، بل يكفي بانتظام جمع من المسميات.

وأما عند من يشترط الاستيعاب والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام علىٰ ما ذكر في «التَّوضيح».

والآخر مثاله: قومٌ ورهط، فإنّ القومَ صيغته صيغة مفرد، بدليل أنّه يثنىٰ ويجمع يقال: قومان وأقوام، لكن معناه معنىٰ العام؛ لأنه يطلق علىٰ الثلاثة إلىٰ العشرة كما أنّ رهطاً يُطلق إلىٰ التسعة.

ولكن يُشترطُ في إطلاقِ لفظِ القوم أن تكون الآحاد مجتمعة، وإنّما يصحّ الاستثناء لواحدٍ في قولك: جاءني القومُ إلا زيداً باعتبارِ أن مجيءَ المجموع لا يكون إلا باعتبارِ مجيء كلِّ واحدٍ، بخلاف ما إذا قيل: يُطيقُ رفعَ هذا الحجر القوم إلا زيداً؛ لأنّ الحكمَ هاهنا متعلّقٌ بالمجموعِ من حيث المجموع، ولهذا يصحّ: جاء العشرة إلا واحداً، ولا يصحّ: العشرة زوج إلا واحداً.

(ومن وما يحتملان العموم والخصوص وأصلُهما العموم)، يعني أنّهما في أصلِ الوضعِ للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام أو الشرط أو الخبر، وما قيل: إنّ الخصوصَ يكون في الأخبارِ فمنتقضٌ لا يطرد.

(ومَن في ذوات مَن يعقل كما في ذوات ما لا يعقل): أي الأصل في مَن أن

يكون لذوات مَن يعقل كقوله ﷺ: «مَن قتل قتيلاً فله سلبه»[1]، وقد يُستعمل في غيرِ مَن يعقل مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ﴾[النور:٤٥].

والأصلُ في: ما؛ أن يكون في ذوات ما لا يعقل، يقال: ما في الدار؟ فالجواب: درهمٌ أو دينارٌ لا زيدٌ أو عمر، وقد يُستعملُ في غيرِها كما سيأتي.

(فإذا قال: مَن شاء من عبيدي العتق فهو حرٌّ فشاؤوا عتقوا)، تفريعٌ لكون كلمةِ: مَن عامّة وذلك لأنّ معناه: كلّ مَن شاء العتق من بين عبيدي فهو حرّ، وكلمة: مَن في نفسِها عامّةٌ ووصفت بصفةٍ عامّةٍ وهي المشيئة، ومَن يحتمل البيان فإن شاء الكلّ لا بُدّ أن يعتقوا جميعاً عملاً بعموم كلمة: مَن، بخلاف ما إذا قال: مَن شئت من عبيدي عتقه فأَعتقه بإسنادِ المشيئة إلى المخاطب، فإن له حينئذٍ أن يعتقَهم إلاّ واحداً عند أبي حنيفة ﷺ؛ لأنّ كلمةَ: مَن؛ للعموم وكلمة: مِن؛ للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما إلاّ إذا بقي واحدٌ منهم غيرَ معتَقٍ.

وكذا المشيئة صفة خاصّة للمخاطب.

وقيل: كلمة: من للتبعيض في كلٍّ من المثاليين، لكن في المثال الأول: كلّ من العبد الشَّائي بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكلّ، وفي المثال الثاني: الشَّائي واحدٌ بتعلق مشيئته بالكلّ دفعة، فلا يستقيم إلا بتخصيص البعض، ولكن يرد عليه: أنّه إن شاء الكلّ على الترتيب حينئذٍ يصدق على كلِّ واحدٍ أنّه شاء عتقه حال كونه بعضاً من العبيد، فتأمّل فيه.

(فإن قال لأمته: إن كان ما في بطنِكِ غلاماً فأنت حرّةٌ فولدت غلاماً وجاريةً

---

(١) فعن أبي قتادة ﷺ قال ﷺ: «مَن قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه» في الموطأ ٢: ٤٥٥، سنن الترمذي ٤: ١٣٠، وصحيح ابن حبان ٨: ١٠١.

لم تَعتَق)، تفريعٌ لكون كلمة: ما عامّة؛ لأنّ المعنى حينئذٍ إن كان جميعُ ما في بطنِكِ غلاماً فأنت حرّة ولم يكن كذلك بل كان بعضُ ما في بطنها غلاماً وبعضُه جارية، فلم يوجد الشرط، لا يُقال: فحينئذٍ ينبغي أن يجب قراءةُ جميع ما تيسّر من القرآن في الصلاةِ عملاً بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾[المزمل:٢٠]؛ لأنا نقول بناء الأمر على التيسير يُنافي ذلك.

(وما يجيء بمعنى مَن مجازاً) كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ٥﴾ [الشمس:٥]، ولم يتعرض لمثل ذلك في مَن على ما ذكرتُ لقلّتِهِ.

(ويدخل في صفات مَن يعقل أيضاً)، تقول: ما زيد؟ فجوابه: الكريم، وقال الله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾[النساء:٣]: أي الطيبات.

(وكلّ للإحاطة على سبيل الإفراد): أي جعل كلّ فردٍ كان ليس معه غيره، فهذا يُسمّى عموم الأفراد، **(وهي تصحب الأسماء فتعمّها)**: أي تدخل على الأسماء فتعمّها دون الأفعال؛ لأنها لازمة الإضافة، والمضافُ إليه لا يكون إلا اسماً.

فإن قال: كلُّ امرأةٍ أتزوّجها فهي طالقٌ يحنث بتزوج كلّ امرأة ولا يقع الطَّلاق على امرأة واحدة مرّتين.

ولمّا كانت كلمة: كلُّ لعموم مدخولها **(فإن دخلت على المنكر أوجبت عموم أفراده)**؛ لأنّه مدلولها لغة، **(وإن دخلت على المعرّف أوجبت عموم أجزائه)**؛ لأنّه مدلولها عرفاً؛ ولهذا لو قال: أنت طالق كلّ تطليقة يقع الثلاث، وإن قال: كل التطليقة يقع واحدة، **(حتى فرّقوا بين قولهم: كلُّ رمان مأكول، وكلّ الرمان مأكولٌ بالصدق والكذب)**: أي بصدق الأوّل وكذب الثاني؛ لأنّ معنى الأوّل كلّ

فرد من الرمان ممّا يصلح أن يؤكل فهو صادق، ومعنى الثاني: كلّ أجزاء الرمان ممّا يؤكل وهو كذبٌ؛ لأنّ القشرَ لا يؤكل قطّ.

(**وإذا وُصِلَت بها أوجبت عموم الأفعال**) بأن يقول: كلّما تزوّجتُ امرأةً فهي طالقٌ، فمعناه كلُّ وقتٍ أتزوّج امرأةً فهي طالقٌ، فهو قصداً يقع على عموم التزويجات، (**ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً**)؛ لأنّ عمومَ التزوّج لا يكون إلا بعموم النِّساء، فيحنثُ بكلِّ تزوّج سواء تزوَّج امرأةً مراراً أو تزوَّج امرأةً بعد امرأة.

(**كعموم الأفعال في كلّ**): أي كما أنّ عمومَ الأفعال يثبت في لفظ: كلّ ضمناً لعموم الأسماء بعكس كلمة: كلّما.

(**وكلمة: الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد**)، كما كان في لفظ: كلّ، فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعةً معاً، (**حتى إذا قال: جميع مَن دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً أن لهم نفلاً واحد بينهم جميعاً**).

والنفل: هو ما يعطيه الإمام زائداً على سهم الغنيمة، فإن دخل عشرة معاً في صورة الجميع يكون الكلّ مشتركاً بين ذلك النفل الموعود عملاً بحقيقته، وإن دخلوا فرادى يستحقّ النفل الأوّل خاصّة عملاً بمجازه وهو أن يجعل بمعنى: كلّ.

واعترض عليه: بأنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذٍ.

والجواب: أنه لا يُستعار بمعنى كلّ بعينه؛ لأنه لو كان كذلك كان للكلّ نفلٌ تامٌّ في صورةٍ ما دخلوا معاً، بل هو مجاز عن السابقِ في الدخولِ واحداً كان أو

جماعة، فيكون للجماعة نفلٌ واحدٌ كما هو للأوّل الواحد عملاً بعموم المجاز.

والأولىٰ أن يُقال: إن الغرضَ من هذا الكلام هو إظهارُ الشجاعة والجلادة، فإذا استحقوا جماعةً باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الأولىٰ بدلالة النصّ؛ لأن فيه إظهار كمال الشجاعة.

(**وفي كلمة: كلّ يجب لكلّ منهم النفل**)، يعني إذا قال: كلّ مَن دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النَّفلِ كذا فدَخَلَ عشرة معاً، يجب لكلِّ واحدٍ منهم نفلٌ تامّ؛ لأنّ كلمةَ كلّ للإحاطة علىٰ سبيل الإفراد، فاعتبر كلُّ واحدٍ من الداخلين كأنّه ليس معه غيره.

وهو أوّل بالنِّسبة إلىٰ مَن تخلّف من الناس ولم يدخل.

ولو دخل عشرةٌ فرادىٰ كان النفل للأوّل خاصّةً؛ لأنه الأوّلُ من كلِّ وجهٍ، وكلمةُ: كلّ يحتمل الخصوص.

(**وفي كلمة: مَن يبطل النفل**): أي إن قال: مَن دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً لا يستحقّ أحدٌ منهم؛ لأنّ الأوّل اسم لفردٍ سابق دخل أوّلاً ولم يوجد، بل وجد الداخلون الأولون، وكلمة: مَن ليست محكمة في العموم حتىٰ تؤثر في تغيّرٍ لفظ أوّلاً، بخلاف كلمة: كل والجميع، فإنه يتغيّر بهما قوله أوّلاً، ولو دَخَلَ عشرةٌ فرادىٰ يستحقّ الأوّل النفل خاصة دون الباقين.

ثمّ لمّا فَرَغَ عن بيانِ العامّ الصّيغي والمعنوي وضعاً، ذكر ما يكون عمومه عارضاً بدليل خارجي فقال:

(**النَّكرة في موضع النفي تعمّ**)؛ ذلك لأنها في أصل وضعها للماهيةِ أو لفردٍ واحدٍ غيرِ مُعيّن علىٰ اختلاف القولين، فإذا دخل عليها النفي تعمّ؛ إذ نفي الماهية

أو الفرد الغير معيّن لا يكون إلا كذلك، فإن تضمّنَ معنىٰ: مِن الاستغراقية كان نصّاً فيه، كما في: لا رجل في الدَّار وقوله: لا إله إلا الله، وإلاّ لكان ظاهراً فيه ومحتملاً للخصوص، والدَّليل علىٰ عمومها: الإجماع والاستعمال.

وقوله تعالىٰ: ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام:٩١]، فلو لم يكن قوله: ﴿عَلَىٰ بَشَرٍ﴾ وقوله: ﴿مِّن شَىْءٍ ۗ﴾ مفيداً للسَّلب الكليّ لَمَا كان قوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ ردّاً علىٰ سبيلِ الإيجاب الجزئي؛ لأنّ السَّلبَ الجزئي لا يُناقض الإيجاب الجزئي.

(**وفي الإثبات تخصّ لكنّها مطلقة**): أي إذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الإثبات فتكون خاصّة لفردٍ واحدٍ غيرِ معيّن، لكنّها مطلقةٌ بحسب الأوصاف، كما إذا قلت: أعتق رقبةً يدلّ علىٰ عتقِ رقبةٍ واحدةٍ محتملة لأوصافٍ كثيرةٍ بأن تكون سوداء أو بيضاء أو غير ذلك.

وإذا قلت: جاءني رجلٌ يُفهم منه مجيء واحد مبهمٌ مجهول الوصف.

وليس المراد بالمطلق هاهنا هو الدالّ علىٰ الماهيّة من غيرِ دلالةٍ علىٰ الوحدةِ والكثرة، بل هي الدالّةُ علىٰ الوحدةِ من غيرِ دلالةٍ علىٰ تعيين الأوصاف.

وهذا هو الذي غرَّ الشَّافعي رضي الله عنه في ظنّها عامة، وهو معنىٰ قوله: (**وعند الشَّافعيّ رضي الله عنه: تعمّ حتى قال: بعمومِ الرقبةِ المذكورة في الظهار**)، فإنه يقول: إن لفظَ: رقبة في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة:٣] عامة شاملة للمؤمنة والكافرة، والسوداء والبيضاء، والزمنة والمجنونة، والعمياء والمدبّرة وغيرها، وقد خُصّت منها الزمنةُ والمدبّرةُ ونحوها بالإجماع، فأَخص أنا منها الكافرة بالقياس عليها.

ونحن نقول: إن تخصيصَ الزَّمنة ليس بتخصيص بل هو غيرُ داخل تحت الرقبة المطلقة؛ إذ هو فائت جنس المنفعة، والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب، والمدبّرةُ غير مملوكة من وجهٍ، فلا يتناولها اسمُ الرقبة، ولا ينبغي أن يُقاسَ عليها الكافرةُ في التخصيص.

ولنا في هذا المقام ضابطتان:

إحداهما: أنّ المطلقَ يجري على إطلاقه.

والثانية: أنّ المطلقَ ينصرف إلى الفرد الكامل.

فالأول: في حقّ الأوصاف؛ كالإيمان والكفر.

والثاني: في حقّ الذات: كالزمانة والعمى.

وقال صاحبُ «التلويح»: إنّ هذا النزاعَ لفظيٌّ إذ لا يقول الشَّافعي ﵁ بتحريرِ رقبات في الظهار، وإنّما يقول: بتحرير رقبةٍ واحدةٍ فقط، ونحن ما قلنا: إلا بعموم الأوصاف فسواء إن سُمِي هذا إطلاقاً أو عموماً.

(**وإن وصفت بصفةٍ عامّةٍ تعمّ**)، هذا بمنزلة الاستثناء ممّا سبق، كأنه قال: وفي الإثبات تخصّ إلا إذا كانت موصوفةً بصفةٍ عامةٍ فإنّها تعمّ لكلّ ما وُجِدَت فيه هذه الصفة، وإن كانت خاصّة في إخراج ما عداها.

وهذا بحسب العرف والاستعمال، وإلا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقيّد بحسب الظاهر؛ ولهذا لم تكن عامّة إذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة: كقولك: والله لأضرب إلا رجلاً وَلَدَني، فإن الوالد لا يكون إلا واحداً، ولكن هذا الأصل أكثريّ لا كليّ، وإلا فقد تعمّ بدون الصفة، كما في قوله: «تمرةٌ

خير من جرادة»[1]، وقوله: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾﴾ [التكوير:١٤]، و﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ﴾[الانفطار:٥]، وقد تخص بالصفة كما إذا قال: والله لأتزوّجن امرأة كوفية، يتزوج امرأة واحدة، ومثل قولك: لقيت رجلاً عالماً.

(**كقوله: والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً**)، مثال لعموم النكرة الموصوفة، فإن رجلاً كان نكرةً في الإثبات خاصّة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله: كوفياً، فيحنث إن كلّم رجلين، ولما قال: كوفياً عمّ جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلّم كلّ مَن كان من رجالِ الكوفة.

(**وقوله: والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه**)، مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة، وهو خطاب لامرأتيه، فإنّ قوله: يوماً نكرةٌ موضوعةٌ ليومٍ واحدٍ فلو لم يصفه بقوله: أقربُكما فيه لكان مولياً بعد قربان يوم واحدٍ؛ لأنّ هذا إيلاءٌ مؤبّدٌ وليس مؤقّتٌ بأربعةِ أشهرٍ، حتى تُنْتَقَصُ الأشهر الأربعة بيوم، ولّما وصفه بقوله: أقربكما فيه لم يكن مولياً أبداً؛ لأنّ كلَّ يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامّة، فلا يحنث به.

(**وكذا إذا قال: أيُّ عبيدي ضربك فهو حُرٌّ فضربوه فإنَّهم يعتقون**)، وذلك مثال ثالث لكون النكرة عامّة بعموم الوصف على سبيلِ التشبيه للقاعدة.

فإن قوله: أيُّ عبيدي ليس بنكرةٍ نحوية مضافاً إلى المعرفة، ولكن يشبه النكرة في الإبهام وُصِف بصفةٍ عامّة، وهو قوله: ضربك، فيعمّ بعموم الصفة فيَعتقُ كلُّ منهم إن ضربوا المخاطب جملةً مجتمعين أو متفرّقين، بخلاف ما إذا

---

(١) سئل سيدنا عمر رضي الله عنه عن الجرادة يقتلها المحرم، فقال: «تمرة خير من جرادة» في مصنف عبد الرزاق ٤: ٤١٠.

قال: أيُّ عبيدي ضربته فهو حرّ، بإضافة الضرب إلىٰ المخاطب وجعل العبيد مضروبين، فإنّهم لا يَعتقون كلّهم إذا ضَرَب المخاطبُ جميعهم، بل إن ضَرَبهم بالترتيب عَتَق الأوّل لعدم المزاحم، وإن ضَرَبَهم دفعةً يُخَيّرُ المولىٰ في تعين واحدٍ منهم.

ووجه الفرق علىٰ ما هو المشهور: أن في الأول وصفه بالضاربية فيعمّ بعموم الصفة، وفي الثاني قُطِع عن الوصفية؛ لكونه مسنداً إلىٰ المخاطب دون أيٍّ فلا يعمّ، ويُصار إلىٰ أخصّ الخصوص.

واعترض عليه: بأنكم إن أردتم الوصف النحوي فليس شيءٌ من المثالين من قبيل الوصف؛ لأن أيَّ موصولةٌ أو شرطيةٌ، وإن أردتم الوصف المعنوي ففي كلٍّ من المثالين حاصل؛ لأنه في الأوّلِ وصَفَه بالضاربية، وفي الثاني وصَفَه بالمضروبية، ألا ترىٰ أنّ في قوله: إلا يوماً أقربكما فيه؛ وُجِد العموم مع أنّ يوماً وقع مفعولاً فيه لا فاعلاً، فينبغي أن يكون في المفعول به كذلك.

وأجيب: بأن الضربَ يقوم بالضاربِ فلا يقوم بالمضروب، والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوماً وهو مفعول فيه، فإنه جزء من الفعل؛ لأنه عبارةٌ عن الحدث مع الزمان فيتلازمان.

وقيل في الفرق بينهما: أنّ في الصُّورة الأولىٰ لمّا عَلّق العتق بضرب العبيد يسارع كلٌّ منهم إلىٰ ضربه لأجل عتقه فلا يُمكن التخير فيه للمولىٰ بلا مرجّح فيعمّ، بخلاف الصورة الثانية فإنه عَلّق فيها علىٰ ضرب المخاطب فلا ينبغي له أن يضربهم جميعاً ليعتقوا، فيخيّر فيه المولىٰ بين واحد منهم.

(وكذا إذا دخلت لام التَّعريف فيما لا يحتمل التَّعريف بمعنى العهد أوجبت

العموم)، يعني كما أنّ النَّكرةَ إذا وصفت بصفة عامّة تعمّ، كذلك إذا دخلت لام المعرفة في صورةٍ لا يستقيم التَّعريف العهدي أوجبت العموم، سواء كان العمومُ للجنس كما ذهب إليه فخر الإسلام وتابعوه أو الاستغراق كما ذهب إليه أهلُ العربية وجمهور الأصوليين.

وفيه تنبيهٌ على أن العهدَ هو الأصل في اللازم فما دام يستقيم العهد لا يُصار إلى معنى آخر سواء كان عهداً خارجياً فقط فإنّه الأصل في التعريف، والمعهودُ الذهنيُّ في المعنى كالنكرة، فإن لم يستقم العهد بأن لم يكن ثمة أفراد معهودة أو لم يجر ذكره لما سبق حُمِل على الجنس فيحتمل الأدنى والكل على حسب قابلية المقام أو على الاستغراق فيستوعب الكلَّ يقيناً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢﴾ [العصر:٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور:٢] وأمثاله.

(حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين) تفريعٌ على قوله: أوجبت العموم: أي هذا القدر إذا كان دخول اللام في المفرد، وأما إذا كان على الجمع فثمرة عمومه أنه يسقط معنى الجمع فلا يكون أقلّه الثلاث؛ إذ لو بقي جمعاً لم يظهر للام فائدة إذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس، فيجب أن يُحمل على الجنس؛ ليكون ما دون الثلاثة معمولاً للجنس وما فوقه بالجمع.

(فيحنث بتزوج امرأة واحدة إذا حلف لا يتزوج النساء)، ولو كان معنى الجمع باقياً لما حنث بما دون الثلاثة، ومثله قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [الأحزاب:٥٢]، وقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة:٦٠]، فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين.

وعند الشَّافعي ﷺ: لا بُدّ أن يصرف إلى الفقراء الثلاثة والمساكين الثلاثة عملاً بالجمع، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تأمّل.

ثمّ إنّه لّما ذَكَرَ إفادةَ النكرة والمعرفة التعميم، أورد في تقريبه بيان ما وَرَدَ النكرة والمعرفة في مقام واحد وإن لم يكن ذلك من مباحث العام فقال:

(والنكرةُ إذا أُعيدت معرفةً كانت الثانيةُ عينَ الأولى)، وهذا لا يتصوَّر إلا في التعريفِ باللامِ أو الإضافةِ دون الأعلام ونحوها، فإذا أُعيدت باللام كان ذلك إشارة إلى ما سَبَقَ فيكون عينُه كقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل:١٦]، **(وإذا أُعيدت نكرةً كانت الثانيةُ غيرَ الأولى)**؛ لأنها لو كانت عينَ الأولى لتعيّنت نوع تعيُّن، ولم تبقَ فيها نكارةٌ، والمُقَدَّرُ خلافُه.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفةً كانت الثانيةُ عينَ الأولى)؛ لأنّ اللامَ يشير إلى معهودٍ مذكور فيما سبق، مثال هاتين القاعدتين قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾﴾ [الشرح:٥]، فإن العسر أعيد معرفاً فيكون عين الأول، واليسر أعيد منكراً فيكون غير الأول، فاعلم أنّ مع كلّ عسر واحد يسرين، وهو معنى قول ابن عباس ﷺ مروياً عن النبي ﷺ: «لن يغلب عسر يسرين»[1].

---

(١) روي من وجه مرفوعاً وموقوفاً، فأمّا المرفوعُ فأخرجه ابن جرير الطبري في «تفسيره»، والحاكم في «المستدرك» عن الحسن قال: خرج رسول الله ﷺ يوماً مسروراً فرحاً وهو يضحك، وهو يقول: «لن يغلبَ عسر يسرين، إنّ مع العسر يسراً، إنّ مع العسرِ يسراً»، ورواه عن عوف الأعرابيّ ويونس بن عبيد عن الحسن مرسلاً، وأمّا الموقوف فأخرجه ابن المنذر في «تفسيره»: قال عبد الله بن مسعود ﷺ: لن يغلبَ عسر يسرين، لو كان العسرُ في حجر لأدخل عليه اليسر، وأخرج ابن أبي حاتم هذا مرفوعاً من حديث أنس، وفي سنده عائذ بن شريح، قال أبو حاتم: في حديثه ضعف. ينظر: تخريج أحاديث البزدوي ص٧١.

وقال الشَّاعر:

وإذا اشتدت بك البلوىٰ ففــــكر في ألم نشـــــرح

فعـــــسر بين يسرين إذا فـــكرته فافـــرح

وقال فخرُ الإسلام: عندي في هذا المقام نظرٌ؛ لأنه يحتمل أن تكون الجملة الثانية تأكيداً للأولىٰ كما أن قولنا: إنّ مع زيدٍ كتاباً إنّ مع زيدٍ كتاباً لا يدلُّ علىٰ أن معه كتابين، فيكون العسرُ واحد واليسرُ واحد.

(**وإذا أعيدت نكرةً كانت الثانيةُ غيرَ الأولى**)؛ لأنها لو كانت عين الأولىٰ لتعيّنت بلا إشارة حرفٍ يدلُّ عليه وهو باطل، ولم يوجد لهذا مثال في النصّ، وقد جعلوا في مثاله: ما إذا أَقرَّ بألفٍ مقيَّدٍ بصَكٍّ بحضرةِ شاهدين في مجلسٍ ثمّ بألفٍ غيرِ مُقَيّدٍ بصكٍّ بحضرةِ شاهدين آخرين، يكون الثاني غيرَ الأوّل ويلزمه ألفان.

وينبغي أن يُعلم أنّ هذا كلَّه عند الإطلاق وخلو المقام عن القرائن، وإلا فقد تُعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالىٰ: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٥٥ أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا﴾ [الأنعام:١٥٦]، فالكتاب الأوّل القرآن والكتاب الثاني التوراة والإنجيل.

وقد تُعاد النكرةُ نكرةً مع عدمِ المغايرة كقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف:٨٤].

وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالىٰ: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾.

وقد تُعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالىٰ: ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [الكهف: ١١٠]، وأمثال ذلك.

ثمّ بعد ذلك ذكر المصنف ﵁: أَقْصَىٰ ما ينتهي إليه التخصيص في العام، وكان ينبغي أن يذكره في مباحث التخصيص لكن لَمّا كان موقوفاً علىٰ بيان ألفاظه أَخّره عنها فقال:

(**وما ينتهي إليه الخصوص نوعان**): أي المقدار الذي لا يتعدّىٰ إلىٰ ما تحته نوعان:

(**النوع الأول: هو الواحد فيما هو فرد**) بصيغته: كمَن وما والطائفة واسم الجنس المعرّف باللام، (**أو الملحق به**): كالجموع المعرفة بلام الجنس فإنّهما لو خليا عن الواحدِ أيضاً لفات اللفظ عن مدلوله: (**كالمرأةِ والنساءِ**) نشر علىٰ ترتيب اللفّ، فالمرأةُ فردٌ بصيغته معرفة باللام، والنساء جمع لا واحد لهم محلىٰ بلام الجنس، وينتهي تخصيصهما إلىٰ الواحد البتة.

(**والنوع الثاني: الثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى**): كرجال ونساء منكراً ممّا لم يدخله لام الجنس، ويُلحق به ما كان معنىٰ فقط: كقوم ورهط، وإنما ينتهي تخصيصُ هؤلاء كلها إلىٰ الثلاثة؛ (**لأن أدنى الجمع الثلاثة بإجماع أهل اللغة**)، فلو لم يبق تحته ثلاثة أفراد لفات اللفظ عن مقصوده.

وقال بعض أصحاب الشَّافعي ومالك ﵃: إن أقلّ الجمع اثنان، فينتهي التَّخصيص إليه تمسكاً بقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1]، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله:

---

(١) فعن أبي موسىٰ الأشعري ﵁، قال رسول الله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة» في سنن ابن ماجة١: ٣١٢، والمستدرك٤: ٣٧١، والمعجم الأوسط٦: ٣٦٣.

(وقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على المواريث والوصايا)، فإنّ في بابِ الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقاً وحجباً فإن للبنتين والأُختين الثلثين كما للبنات والأخوات، ويَحجِب الأخوان الأم من الثلث إلى السدس: كالإخوة الثلاثة، والوصية أُخت الميراث في كونها استخلافاً بعد الموت، وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض، فإن أوصى لموالي فلان وله موليان أو لإخوة زيد وله أخوان يستحقان الكلّ.

(أو على سنةِ تقدّم الإمام): أي إذا كان المقتدي اثنين يتقدّمهما الإمام كما يتقدّم على الثلاثة خلافاً لأبي يوسف ﷺ فإنه عنده يتوسطهما؛ وذلك لأنّ الإمامَ محسوبٌ في الجماعة كلِّها إلا في الجمعة فإن فيها تشترط ثلاثةُ رجالٍ سوى الإمام خلافاً لأبي يوسف ﷺ؛ إذ عنده يكفي اثنان سوى الإمام.

ولم يذكر المصنف ﷺ الجواب الثالث الذي ذكرَه غيرُه، وهو أنه محمولٌ على المسافرة بعد قوّة الإسلام، فإنّه ﷺ نهى أولاً عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الإسلام وغلبة الكفار، فقال: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب»[1]: أي جماعة كافية، ثمّ لما قوي الإسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله، فقال ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، وباقي تمسّكات المخالف بأجوبتها مذكورةٌ في المطولات.

* * *

(١) فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده؛ أنّ رسول الله ﷺ قال: «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب» في الموطأ٥: ١٤٢٥، وسنن أبي داود٣: ٣٦، وسنن الترمذي٤: ١٩٣، وقال الترمذي: حسن صحيح.

[المشترك]

ولمّا فَرَغَ المصنفُ عن بحثِ العام شَرَعَ في بيانِ المشتركِ فقال:

(وأمّا المشترك فما يتناول أفراداً مختلفةَ الحدود على سبيل البدل)، أراد بالأفراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط، وهو يخرج الخاصّ.

وقوله: مختلفة الحدود يخرج العامّ على ما مرّ.

وقوله: على سبيل البدل؛ لبيان الواقع أو احترازٌ عن قول الشَّافعيّ ﵁ أنه على سبيل الشُّمول كما سيأتي.

وقيل: إنه احترازٌ عن لفظِ: الشيء؛ فإنّه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشتركٌ معنوي خارجٌ عن هذا الاشتراك، وباعتبار كون أفراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي.

(كالقرء للحيض والطهر)، فإنه مشتركٌ بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان، وقد أوّله الشَّافعي ﵁ بالطُّهر، وأبو حنيفة ﵁ بالحيض كما عرفت.

(وحكمُه: التَّوقف فيه بشرط التَّأمّل ليترجّح بعض وجوهه للعمل به)، يعني التَّوقّف عن اعتقاد معنى معيّن من المعاني والتأمّل لأجل ترجّح بعض الوجوه لأجل العمل لا للعلم القطعي، كما تأمّلنا في القرء بعدّة أوجه:

أحدهما: بصيغة الثلاثة.

والثَّاني: بكون أقلّ الجمع ثلاثة على ما مرّ.

والثَّالث: بأنَّه بمعنى الجمع والانتقال، والمجتمع هو الدم في أيّام الطهر، وكذا المنتقل هو الدَّم في أيام الحيض.

وتحقيقه: أنّ الحيضَ إن كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل، وإن لم يكن جامعاً، بخلاف الطُّهر، فإنّه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل، وإن كان أيام الدم فهي محلّ الاجتماع والانتقال، بخلاف أيام الطهر فإنها ليست بمحل الانتقال وإن كانت محل للاجتماع في بادئ الرأي، وقد أوضحت ذلك في «التَّفسير الأحمدي»، وهاهنا لا يسعه المقام.

(ولا عموم له): أي للمشترك عندنا فلا يجوز إرادة معنييه معاً.

وقال الشَّافعي ﷺ: يجوز أن يراد به المعنيان معاً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب:٥٦]، فالصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، وقد أريدا بلفظ واحد، وهو قوله: يصلون.

ونحن نقول: سيقت الآية لإيجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة، ولا يصلح ذلك إلا بأخذ معنى عام شامل للكل، وهو الاعتناءُ بشأنه فيكون المعنى: إن الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا بشأنه أيضاً، وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء.

وتحرير محلّ النّزاع أنّه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كلّ من المعنيين على أن يكون مراداً ومناطاً للحكم أم لا؟

فعندنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ الواضعَ خصَّص اللفظَ للمعنى بحيث لا يُراد به غيره فاعتبار وضعه: أي لهذا المعنى يوجب إرادته خاصّة، وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب إرادته خاصة، فيلزم أن يكون كلٌّ منهما مراداً وغير مراد، فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنّه نفسُ الموضوع له والآخرُ على أنّه يناسبه، فيكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز، وهو باطل.

وعنده: يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما مضادة، فإن كان بينهما مضادة كالحيض والطُّهر لا يجوز بالإجماع، وكذا لا تجوز إيرادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق، وتحقيقُ كلّ ذلك في «التَّلويح».

* * *

[المؤول]

ثمّ ذكر المصنف بعده المؤول فقال:

(**وأَمّا المؤولُ فما تَرَجَّحَ من المشتركِ بعض وجوهه بغالبِ الرأي**)، يعني أنّ المشتركَ ما دام لم يترجَّح أحد معنييه على الآخر فهو مشتركٌ، وإذا ترجّح أحدُ معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينِهِ مؤولاً.

وإنّما عُدّ من أقسامِ النظم وإن حصل بفعل التأويل؛ لأنّ الحكمَ بعد التأويل يُضاف إلى الصيغة فكأنّ النصَّ وَرَدَ بهذا.

وإنّما قَيَّدَ بقوله: من المشترك؛ لأنّ المرادَ هاهنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك، وإلاّ فالخفيُّ والمشكلُ والمجملُ إذا زال خفاؤها بدليلٍ ظنيٍّ صار مؤولاً أيضاً، ولكنّه من أقسام البيان.

والمراد بغالب الرأي: الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو نحوه، فلا يُقال: إنّه لا يشمل ما إذا حَصَلَ التأويل بخبرِ الواحدِ بل بالقياسِ فقط.

ثمّ التّرجُّحُ من المشترك:

١. قد يكون التّأمّلُ في الصِّيغة.

٢. وقد يكون بالتّأمل في السِّياق كما قلنا في القرء بالنَّظر إلى نفسِهِ وبالنَّظر إلى ثلاثة.

٣.وقد يكون بالنَّظر إلى السِّياق كما في قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ**﴾[البقرة:١٨٧] عُرِف أنه من الحل، وفي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ﴾[فاطر:٣٥] عُرف أنه من الحلول .

(**وحكمُه: العمل به على احتمال الغلط**): أي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال أنّه غلط، ويكون الصّواب في الجانب الآخر.

والحاصل أنه ظنيٌّ واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يَكفرُ جاحدُه.

* * *

[وجوه البيان]

ثمّ شرع في التَّقسيم الثَّاني فقال:

(وأمّا الظَّاهر فاسم لكلام ظَهَرَ المراد به للسامع بصيغتِهِ): أي لا يحتاج إلى الطَلَب والتَّأمّل كما في مقابلاتها، ولا يُزاد على الصيغة شيءٌ آخر من السوقِ ونحوِه كما في النصّ، فخرج هذا كلُّه من قوله: بصيغته، لكن يشترط في هذا كون السَّامع من أهل اللِّسان.

وفي ازدياد لفظ: الكلام؛ إشارةٌ إلى أنّ هذا التقسيم ممّا يتعلّق بالكلام كالرابع كما أنّ الأوّل والثالث يتعلّق بالكلمة.

والمرادُ من الظّهورِ في قوله: ما ظَهَرَ: الظهور اللغويّ فلا يُراد أنّ هذا تعريف الشيء بنفسه.

(وحكمُه: وجوبُ العمل بالذي ظَهَرَ منه) على سبيلِ القطع واليقين، حتى صَحَّ إثباتُ الحدود والكفّارات بالظاهر؛ لأنّ غايتَه أنه محتمَلُ المجاز، وهو احتمالٌ غير ناشئ من دليلٍ فلا يعتبر.

(وأمّا النصُّ فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلّم لا في نفسِ الصيغة)، يعني يُفهم منه معنى لم يُفهم من الظَّاهر بسببِ أنّ المتكلِّمَ صاغ ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة.

والمشهور فيما بين القوم أنّ في النصَّ يُشترط السَّوق، وفي الظَّاهر عدم السَّوق، فيكون بينهما مباينة، فإذا قيل: جاءني القوم، كان نصّاً في مجيء القوم، وإذا

قيل: رأيت فلاناً حين جاءني القوم، كان نصّاً في الرؤية ظاهراً في مجيء القوم، ولكن ذُكِرَ في عامّةِ الكتب أنّ الظاهرَ أعمّ من أن يُشترط فيه السوق أو لا، والنصُّ يُشترط فيه السَّوق البتة.

وهكذا حال كلّ قسمٍ فوقه من المفسَّر والمحكم، فإنّ بعضَه أولىٰ من بعضٍ بحيث يوجد الأدنىٰ في الأعلىٰ فيكون بينهما عمومٌ وخصوص مطلقاً.

(وحكمه: وجوبُ العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيزِ المجاز): أي حكمُ النصّ وجوب العمل بالمعنىٰ الذي وضح منه مع احتمالِ تأويلٍ كان في المعنىٰ المجاز، وهذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عامّاً يحتمل التخصيص، وقد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة إلىٰ أن يقال علىٰ احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره.

ولمّا احتمل هذا الاحتمال النصّ كان الظاهرُ الذي هو دونه أَولىٰ بأن يحتملَه، ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضرّ بالقطعية.

(وأمّا المفسّرُ فما ازداد وضوحاً على النصّ على وجهٍ لا يبقى معه احتمالُ التَّأويل والتَّخصيص) سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النَّبيّ ﷺ بأن كان مجمَلاً فلحقه بيانٌ قاطع بفعل النَّبي ﷺ أو بقوله، فصار مفسّراً، أو بإيراد الله تعالىٰ كلمة زائدة ينسدّ بها باب التَّخصيص والتَّأويل، كما سيأتي.

(وحكمُه: وجوب العمل به على احتمال النَّسخ): أي حكمُ المفسّر وجوب العمل به مع احتمالِ أن يصير منسوخاً، وهذا في زمن النبيّ ﷺ، فأمّا فيما بعده فكلُّ القرآن محكمٌ لا يحتمل النسخ.

(وأمّا المُحكَّمُ فما أُحكم المرادُ به عن احتمالِ النَّسخِ والتَّبديل)، تعديةٌ عن هاهنا بتضمين معنى الامتناع: أي أُحكم المرادُ به حال كونه ممتنعاً عن احتمالِ النَّسخِ والتَّبديلِ سواء كان احتمال انقطاع النَّسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات، ويُسمّى مُحكماً لعينه أو بوفاةِ النبيّ ﷺ ويُسمّى مُحكماً لغيره.

ولم يذكر في تعريفه لفظ: ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيهاً على أنّ المحكمَ ما ازداد وضوحاً على المفسَّر بشيءٍ، وإنّما ازداد عليه بقوّةٍ فيه وهو عدمُ احتمال النسخ، فمراتبُ الظهور قد تمّت على المفسّر.

(وحكمه: وجوب العمل به من غير احتمال) لا احتمال التأويل والتخصيص، ولا احتمال النسخ فهو أتمُّ القطعيات في إفادة اليقين.

ثمّ شرع في بيان أمثلةِ كلِّ هؤلاء فقال:

(كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[البقرة:٢٧٥])، هذا مثال: الظاهر والنصّ، فإنّه ظاهرٌ في حقِّ حلّ البيع وحرمة الرّبا، نصٌّ في بيانِ التفرقةِ بينهما؛ لأنّ الكفّارَ كانوا يعتقدون حل الربا حتى شبهوا البيعَ به فقالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[البقرة:٢٧٥] فردّ الله عليهم، وقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة:٢٧٥].

ومثاله المذكور في عامّة الكتب قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[النساء:٣]، فإنه ظاهر في إباحة النكاح نصّ في العدد؛ لأنه سيق الكلام له كما سيأتي.

(وقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر:٣١])، مثال للمفسّر فإنّ قولَه: فسجد، ظاهرٌ في سجودِ الملائكة نصٌ في

تعظيمِ آدم، لكنّه يحتمل التخصيص: أي سجود بعض الملائكة، بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض، ويحتمل التأويل بأن سجدوا متفرّقين أو مجتمعين، فانقطع احتمال التخصيص بقوله: كلهم، واحتمال التأويل بقوله: أجمعون، فصار مفسَّراً.

ولا يقال: أنه يبقى احتمال كونهم متحلقين أو متصففين؛ لأنه لا يضرّ في بيان التعظيم على أنا لا ندعي أنه مفسّر من جميع الوجوه بل من بعضِها.

وكذا لا يُقال: أنه استثنى فيه إبليس فكيف يصير مفسّراً؛ لأنّ الاستثناءَ ليس من قبيل التخصيص فلا يضر؛ لكون الكلام مفسّراً على أنه استثناءٌ منقطع أو مبنيّ على التغليب.

وكذا لا يقال: أنه خبرٌ لا يحتمل النسخ فينبغي أن يكون مثالاً للمحكّم؛ لأنّ أصلَ هذا الكلام كان محتملاً للنَّسخ، وإنّما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً فلا ضير فيه؛ ولهذا قال في «التَّوضيح»: إنّ الأولى في مثال المفسّر هو قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة:٣٦]؛ لأنه من أحكام الشرع، بخلاف قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ فإنّه من الأخبار والقصص.

(**وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ١١٥﴾** [التوبة:١١٥])، مثال: للمحكم؛ لأنّه نصٌّ في مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ؛ إذ هو من باب العقائد في بيان التَّوحيد والصِّفات، ولمّا لم يكن هذا من أحكام الشَّرع، قال صاحب «التوضيح»

هاهنا أيضاً: إن الأولىٰ في مثالِ المحكم قوله ﷺ: «الجهاد ماض إلىٰ يوم القيامة»[1]؛ لأنه من باب الأحكام ولم يحتمل النَّسخ لما فيه من توقيتٍ أو تأبيدٍ ثبت نصّاً.

(ويظهر التَّفاوت عند التَّعارض؛ ليصير الأدنى متروكاً بالأَعلى)، يعني لا يظهر التَّفاوت بين هذه الأربعة في الظنيّة والقطعيّة؛ لأنّ كلَّها قطعيّ، وإنّما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالأعلىٰ دون الأدنىٰ، فإذا تعارض بين الظاهر والنَّصّ يُعمل بالنَّصّ، وإذا تعارض بين النّصّ والمفسَّر يُعمل بالمفسّر، وإذا تعارض بين المفسّر والمُحكم يُعمل بالمُحكم، ولكن هذا التّعارض إنّما هو التّعارض الصُّوري لا الحقيقي؛ لأنّ التَّعارض الحقيقي هو التّضاد بين الحُجّتين علىٰ السّواء لا مزيد لأحدهما، وهاهنا ليس كذلك.

مثال تعارض الظَّاهر مع النَّصّ: قوله تعالىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾[النساء:٢٤] مع قوله تعالىٰ: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[النساء:٣].

فإنّ الأوّلَ: ظاهرٌ في حل جميع المحللات من غيرِ قصر علىٰ الأربع، فينبغي أن تحل الزَّائدة عليها.

والثَّاني: نصٌّ في أنه لا يجوز التعدّي عن الأربعة؛ لأنه سيق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجّح النصّ ويقتصر عليها.

---

(١) فعن أنس رضي الله عنه قال ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال: لا إله إلا الله، ولا نكفره بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثني الله إلىٰ أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار» في سنن أبي داود٣: ١٨، وسنن سعيد بن منصور٢: ١٧٦، والمعجم الأوسط٥: ٩٥، وفي سندِه يزيد بن أبي نشبة، قال المنذري: في معنىٰ المجهول، وقال عبد الحق: هو رجلٌ من بني سليم، لم يروِ عنه إلا جعفر بن برقان. ينظر: تخريج أحاديث البزدوي ص٣٩.

وقيل: الأوّلُ نصٌّ في حقِّ اشتراط المهر، والثاني ظاهر في عدم اشتراطه؛ لأنه ساكت عن ذكره، ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجَّحُ النصُّ ويجب المال.

ومثال تعارض النَّصِّ مع المفسَّر قوله ﷺ: «المستحاضةُ تتوضّأ لكلِّ صلاةٍ»(١) مع قوله ﷺ: «المستحاضةُ تتوضَّأ لوقتِ كلِّ صلاةٍ»(٢).

فإن الأوّل: نصٌّ يقتضي الوضوء الجديد لكلّ صلاة أداءً كان أو قضاء، فرضاً كان أو نفلاً، لكنّه يحتمل تأويل أن يكون اللامُ بمعنىٰ الوقت فيكفي الوضوءُ الواحدُ في كلِّ وقتٍ فتؤدِّي به ما شاءت من فرضٍ ونفل.

والثاني: مُفسَّرٌ لا يحتمل التأويل؛ لوجدان لفظ الوقت فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يُصار إلىٰ ترجيحِ المفسَّر فيكفي الوضوءُ الواحدُ في كلِّ وقتِ صلاةٍ مرةً واحدةً، والشَّافعيُّ رضي الله عنه لم ينتبه لهذا فعمل بالحديث الأوّل.

ومثال تعارض المفسَّر مع المحكم: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطَّلاق:٢] مع قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾[النور:٤].

---

(١) قال ﷺ: (المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها، ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وتصوم وتصلّي) في سنن ابن ماجة ١: ٢٠٤، وقريب منه في سنن الدارمي ١: ٢٢٤، والمستدرك ٤: ٦٩، وسنن الترمذي ١: ٢٢١، وسنن أبي داود ١: ١٣٢، وغيرها.

(٢) قال اللكنوي في التعليق المجد ١: ١٤٩: «وأما أصحابنا فاستندوا بقوله ﷺ: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» رواه أبو حنيفة رضي الله عنه، وذكر ابن قدامة في المغني في بعض ألفاظ حديث فاطمة: «وتوضئي لوقت كل صلاة»، وروىٰ أبو عبد الله بن بطة بإسناده عن حمنة بنت جحش أن النبي ﷺ: (أمرها أن تغتسل لوقت كل صلاة)، كذا ذكره العَيْنِيّ، وقالوا: الأول محتمل لاحتمال أن يراد بقوله: «لكل صلاة» وقت كل صلاة. والثاني: محكم فأخذنا به. وقوّاه الطحاوي بأن الحدث إما خروج خارج، وإما خروج الوقت، كما في مسح الخفين، ولم نعهد الفراغ من الصلاة حدثاً فرجَّحنا هذا الأمر المختلف فيه إلىٰ الأمر المجمع عليه».

فإن الأوّلَ مفسّرٌ يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة؛ لأنهما صارا عدلين حينئذٍ.

والثَّاني: محكمٌ يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يُعمل على المحكم، هكذا في كتب الأصول.

وما قيل: إنه لم يوجد مثال تعارض المفسّر مع المحكم فمَن قلّةِ التتبع.

ثمّ إنّ المصنِّف ذَكَرَ مثالاً لتعارضِ النصِّ مع المفسّرِ من المسائلِ الفقهيّة على سبيل التفريع فقال:

(حتى قلنا: إنه إذا تزوّجَ امرأةً إلى شهرٍ أنه متعة)، يريد أن قوله: تزوّج نصٌّ في النِّكاح لكنّه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل فيكون متعة، وقوله: إلى شهر مفسّرٌ في هذا المعنى لا يحتمل إلا كونه متعة، فيحمل على المتعة، ولكن لا يخلو هذا من المسامحة؛ لأنّ قولَه: إلى شهر متعلّقٌ بقوله: تزوج، وليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً لهم فكأنّه أراد أنّ هذا الكلام دائرٌ بين كونه نكاحاً وبين كونه متعةً فرجحت المتعة.

ثمّ بعد الفراغ عن بيان الأقسام الأربعة شَرَعَ في مقابلتها فقال:

(وأمّا الخفيُّ فما خَفِيَ مرادُه بعارضٍ غيرِ الصيغة لا يُنال إلا بالطلب)، يعني أن الخفيَّ اسمٌ لكلام خفي مرادُه بسببِ عارضٍ نشأ من غيرِ الصيغة؛ إذ لو كان منشأه الصيغة لكان فيه خفاءٌ زائد، ويُسمّى بالمشكَل والمجمَل فلا يكون مقابلاً للظاهر الذي فيه أدنى ظهور، فإنّ كلاً من هؤلاء مُترتبٌ في الخفاءِ ترتب الأصل في الظهور، فإذا كان في الظاهرِ أدنى ظهور فلا بُدّ أن يكون في الخفي أدنى خفاء،

وهكذا القياس، فلا يُنال مرادُه إلا بالطلب فصار كمَن اختفى في المدينة بنوع حيلةٍ عارضةٍ من غيرِ تغيّر لباس وهيئة.

ثمّ في قوله: بعارضٍ غير الصِّيغة؛ مسامحة، والأظهر أن يقول: بعارض من غير الصيغة، كما في عبارة شمس الأئمة الحلوانيّ.

وقوله: لا ينال إلا بالطلب، ليس قيداً احترازياً بل بيانٌ للواقعِ وتأكيدٌ للخفاء.

(وحكمُه: النَّظرُ فيه ليعلم أنّ اختفاءه لمزيّةٍ أو نقصانٍ فيظهر المراد به): أي حكمُ الخفيِّ النظر فيه، وهو الطلبُ الأوّل ليعلم أنّ اختفاءه لأجل زيادة المعنى فيه على الظاهر، أو نقصانه فيه، فحينئذٍ يظهر المراد فيُحكم في الزيادة على حسب ما يُعلم من الظاهرِ ولا يُحكم في النقصانِ قطّ.

(كآية السَّرقة في حقّ الطرّار والنّبّاش)، فإنّ قوله تعالى: ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا**﴾ [المائدة:٣٨] ظاهرٌ في حقِّ وجوب قطع اليد لكلِّ سارق، خفيٌّ في حقِّ الطرّار والنبّاش؛ لأنهما اختصا باسم آخر غير السَّارق في عرف أهل اللّسان فتأمّلنا فوجدنا أنّ اختصاصَ الطرّار باسم آخر لأجل زيادة معنى السَّرقة؛ إذ السَّرقة هو أخذ مال محترم محرز خفية، وهو يسرق ممَّن هو يقضان قاصدٌ لحفظِ المال بضربِ غفلةٍ وفترةٍ تعتريه.

واختصاص النباش به لأجل نقصان معنى السرقة فيه؛ لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ، فعدينا حكم القطع إلى الطرّار لأجل الزيادة فيه بدلالة النصّ، ولم نعدِّ إلى النباش لما ذكرنا.

وقيل: يقطع لوجود الحرز بالمكان وإن لم يوجد بالحافظ، وهذا كلُّه عندنا.

وعند أبي يوسف والشَّافعيّ ﵀: يقطع النباش على كلّ حال؛ لقوله ﷺ: «مَن نبش قطعناه»[1].

قلنا: هو محمولٌ على السياسة؛ لما رُوي عنه ﷺ: «لا قطع على المختفي»[2]، وهو النبّاش بلغةِ أهل المدينة.

(**وأمّا المشكلُ فهو الدَّاخلُ في أشكالِهِ**): أي الكلام المشتبه في أَمثاله، فهو كرجلٍ غريب اختلط بسائر النّاس، وذلك بتغيّر لباسه ففيه زيادة خفاء على الخفي، فيقابل النصّ الذي فيه زيادة ظهور على الظّاهر؛ لهذا يحتاج إلى النّظرين: الطلب ثمّ التأمُّل على ما قال.

(**وحكمُه: اعتقادُ الحقيّة فيما هو المراد ثمّ الإقبال على الطلب والتأمّل فيه إلى أن يتبيّن المراد**): أي حكمُ المشكل أوّلاً هو اعتقادُ الحقيّة فيما كان مرادَ الله تعالى بمجرد سماع الكلام، ثمّ الإقبالُ على الطلب: أي أنه لأي معنى يستعمل هذا اللفظ، ثمّ التأمّل فيه بأنه أيُّ معنى يُراد هاهنا من بينِ المعاني بتبيّن المراد.

ومثاله قوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[البقرة:٢٢٣] ، فإن كلمةَ أنّى مشكلةٌ تجيء تارةً بمعنى من أين كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل

(١) في السنن الصغير٧: ٢٠١، ومعرفة السنن١٤: ٧٩، وغيرهما.

(٢) قال ابن حجر في الدراية٢: ١١٠: «لم أجده هكذا. فعن ابن عباس ﵄، قال: «ليس على النباش قطع، وعليه شبيه بالقطع» في مصنف ابن أبي شيبة ٥: ٥٢٤، وعن الزهري: «أتى مروان بقوم يختفون القبور فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون»، وفي رواية: أن ذلك كان في زمن معاوية ﵁ وكان مروان على المدينة، فسأل مَن بحضرته من الصَّحابة والفقهاء فأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به، وأخرجه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري». ينظر: الدراية٢: ١١٠.

(٢) في السنن الصغير٧: ٢٠١، ومعرفة السنن١٤: ٧٩، وغيرهما.

عمران:٣٧]: أي من أين لك هذا الرزق الآتي كلّ يوم، وتارةً بمعنىٰ كيف، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾[آل عمران:٤٠]: أي كيف يكون لي غلام.

فاشتبه هاهنا أنه بأي معنىٰ، فإن كان بمعنىٰ أين، يكون المعنىٰ: من: أي مكان شئتم قُبُلاً أو دُبُراً فتحلّ اللواطة من امرأته، وإن كان بمعنىٰ كيف، يكون المعنىٰ: بأية كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضجعاً فيدلّ علىٰ تعميمِ الأحوال دون المحال، فإذا تأمّلنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنىٰ كيف؛ لأنّ الدُبُرَ ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حرام، لكن حرمتها ظنيّةٌ حتىٰ لا يَكفر مستحلها.

وهذه اللواطة هي المقيسة علىٰ الوطء في حالة الحيض لعلّة الأذىٰ دون التي من الرجال؛ لأنّ حرمتَها قطعيةٌ ثابتةٌ بالكتاب والسنة والإجماع علىٰ ما كتبنا كلّ ذلك في «التفسير الأحمدي».

فمثل هذا المشكل يمكن أن يدخل في المشترك الذي رَجُحَ أحد معانيه بالتأويل فصار مؤولاً.

وقد يكون الإشكالُ لأجلِ استعارةٍ بديعةٍ غامضةٍ: كقوله تعالىٰ: ﴿قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان:١٦] في وصف أواني الجنة، فإن فيه إشكالاً من حيث إنّ القارورةَ لا تكون من الفضة بل من الزجاج، فإذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين: حميدة وهي الشفافية، وذميمة وهي السواد، ووجدنا للفضة صفتين: حميدة وهي البياض، وذميمة وهي عدم الصفاء، فلما تأملنا علمنا أنّ أواني الجنّة في صفاء القارورة وبياض الفضّة فتأمّل.

(وأمّا المجملُ فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثمّ الطلب ثمّ التأمل).

ازدحام المعاني عبارةٌ عن اجتماعها على اللفظ من غيرِ رجحان أحدهما، كما إذا انسد باب الترجيح في المشترك، أو يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظِ الهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ [المعارج:٢١]، فإنّه قبل بيانه تعالى كان مجملاً لم يعلم مرادُه أصلاً فبيَّنه بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ﴾ [الإسراء:٨٣].

فهو جنسٌ شاملٌ للمشتركِ والخفي والمشكل، فخرج بقوله: واشتبه المراد به اشتباها...الخ.

فإن الخفي يُدرك بمجرد الطلب، والمشترك والمشكل بالتأمّل بعد الطلب، بخلاف المجمل فإنه قد يحتاج إلى ثلاثة طلبات: الأول الاستفسار عن المجمَل، ثمّ الطلب للأوصاف بعده، ثمّ التأمّل للتعيين، فهو كرجلٍ غريبٍ خرج عن وطنِهِ ووقع في جملةٍ من الناسِ لا يوقف عليه إلا بالاستفسار عن الأنام، ففيه زيادةُ خفاءٍ على المشكل، فيُقابل المفسَّر الذي فيه زيادةُ ظهور على النصّ.

ثمّ لَمّا عُلِم المجملُ بعد ثلاثِ طلباتٍ خرجَ منه المتشابه؛ لأنه لا يجوز طلبُه، ولا تُعلمُ حقيقتُه بأي طلب كان.

(وحكمُه: اعتقادُ الحقيّة فيما هو المراد، والتوقفُ فيه إلى أن يَتبيّنَ ببيانِ المجمِل) سواء كان بياناً شافياً **(كالصّلاة والزّكاة)** في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[النور:٥٦]، فإنّ الصّلاة في اللغة الدعاء، ولم يعلم أي الدعاء يُراد فاستفسرنا فبيّنه النبيّ ﷺ بأفعاله بياناً شافياً كافياً من أوّلها إلى آخرها، ثمّ طلبنا أنّ هذه الصلاة على أيِّ معان تشمل فوجدناها شاملةً على: القيام، والقعود،

والركوع، والسجود، والتحريمة، والقراءة، والتسبيحات والأذكار، فلمّا تأمّلنا علمنا أنّ بعضَها فرضٌ وبعضَها واجبٌ وبعضَها سنةٌ وبعضَها مستحبةٌ، فصار مفسّراً بعد أن كان مُجملاً.

هكذا الزكاة معناها في اللغة: النماء، وذلك غيرُ مرادٍ فبيّنها النبيُّ ﷺ بقوله: «هاتوا ربع عشر أَموالكم»(١).

وقوله ﷺ: «ليس عليكم في الذهب شيءٌ حتى يبلغ عشرين مثقال، وليس عليك في الفضّة شيءٌ حتى يبلغ مئتي درهم»(٢)، وهكذا قال في باب السّوائم، ثمّ طلبنا الأسباب والشروط والأوصاف والعلل فعلمنا أنّ ملكَ النّصاب علّة، وحولان الحول شرطٌ، وهكذا القياس.

أو لم يكن البيان شافياً: كالربا في قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[البقرة:٢٧٥]، فإنه مجملٌ بَيّنَه النبيّ ﷺ بقوله: «الحنطةُ بالحنطة والشعيرُ بالشعير والتمرُ بالتمر والملحُ بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا»(٣)، ثمّ طلبنا الأوصاف لأجل هذا التحريم حتى يعلمَ حال ما بقي سوى

---

(١) فعن علي رضي الله عنه قال ﷺ: (هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً، وليس فيما دون المئتين شيء، فإذا كانت مئتي درهم ففيها خمسة دراهم، فما زاد فعلى ذلك الحساب) في صحيح ابن خزيمة ٤: ٣٤، وسنن أبي داود ١: ٤٩٢.

(٢) فعن عليّ رضي الله عنه قال ﷺ: (فإذا كانت لك مئتا درهم وحال عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيء، يعني في الذهب حتى يكون لك عشرون ديناراً، فإذا كان لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول، ففيها نصف دينار) في سنن أبي داود ٢: ١٠٠، وسكت عنه، وسنن البيهقي الكبير ٤: ١٣٧.

(٣) في صحيح مسلم٣: ١٢١١، كما سبق.

الأشياء الستّة، فعلل بعضُهم بالقدر والجنس، وبعضُهم بالطعم والثمنية، وبعضُهم بالاقتيات والادخار، وفرّع كلٌّ واحدٍ منهم تفريعاً على حسبِ تعليله.

وبالجملةِ لم يكن البيان شافياً وخرج من حيزِ الإجمال إلى حيزِ الإشكال؛ ولهذا قال عمر ﷺ: «خرج النبي ﷺ عنّا ولم يُبيّن لنا أبواب الربا»(١)، هكذا قالوا.

(**وأمّا المتشابه: فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه**)، ولا يُرجى بدونه أصلاً فهو في غايةِ الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور، فصار كرجل مفقودٍ عن بلدِه وانقطع أثره وانقضى أقرانه وجيرانه.

(**وحكمه: اعتقادُ الحقيّة قبل الإصابة**): أي اعتقادُ أنّ المرادَ به حَقٌّ وإن لم نعلمه قبل يوم القيامة، وأمّا بعد القيامة فيصير مكشوفاً لكلّ أحدٍ إن شاء الله تعالى، وهذا في حقّ الأمة.

وأمّا في حقّ النبيّ ﷺ فكان معلوماً وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالمتكلّم بالزنجي مع العربي، وهذا عندنا.

وقال الشَّافعي ﷺ وعامّة المعتزلة: إنّ العلماءَ الراسخين أيضاً يعلمون تأويلَه، ومنشأ الخلاف قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران:٧].

فعندنا يجب الوقف على قوله: إلا الله، وقوله: والراسخون في العلم، جملة مبتدأ؛ لأنّ الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظّ الزائغين فيكون حظّ الراسخين هو التسليم والانقياد.

---

(١) سبق تخريجه.

ولقراءة البعض: «الراسخون»، بدون الواو، والبعض: «يقول الراسخون».

وعند الشَّافعي ﵁: لا يوقف علىٰ قوله: إلا الله، بل قوله: والراسخون معطوف علىٰ قوله: الله، ويقولون حال منه فيكون المعنىٰ: إلا الله والعلماء الراسخون في العلم، ولكن هذا نزاع لفظي؛ لأنّ مَن قال: يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظنيّ، ومَن قال: لا يعلم الراسخون تأويله، يريدون لا يعلمون التأويل الحقّ الذي يجب أن يعتقد عليه.

فإن قلت: فما فائدة إنزال المتشابهات علىٰ مذهبكم؟

قلت: الابتلاءُ بالوقفِ والتسليم؛ لأنّ الناسَ علىٰ ضربين:

١.ضربٌ يبتلون بالجهل، فابتلاؤهم أن يتعلّموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل.

٢.وضربٌ هم علماءُ فابتلاؤهم أن لا يتفكّروا في متشابهاتِ القرآن ومستودعات أسراره، فإنّها سرّ بين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره؛ لأنّ ابتلاءَ كلّ واحد إنّما يكون علىٰ خلاف متمنّاه وعكس هواه، فهواء الجاهل تركُ التحصيل والخوض فيبتلىٰ به، وهوىٰ العالم اطلاع كلّ شيء فيبتلىٰ بتركه.

ثمّ المتشابه علىٰ نوعين:

١.نوع لا يُعلمُ معناه أصلاً: **(كالمقطعات في أوائل السور)**، مثل: الم، حم، فإنّها تقطع كلّ كلمة منه عن الأُخرىٰ في التكلّم ولا يعلم معناه؛ لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنىٰ ما، إلا لغرض في التركيب.

٢.ونوع يُعلمُ معناه لغة لكن لا يُعلمُ مراد الله تعالىٰ؛ لأنّ ظاهرَه يُخالف المحكم، مثل قوله تعالىٰ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:١٠]، و﴿وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥]، و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]، و﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة:٢٣]، وأمثاله.

وتُسمىٰ هذه آيات الصفات، وقد طوّلنا الكلام في تحقيقها وتأويلاتها في «التفسير الأحمدي» فليطالع ثمة.

* * *

[وجوه الاستعمال]

ولمّا فَرَغَ المصنف ﷺ عن أقسامِ التقسيمِ الثاني شَرَعَ في بيانِ أقسامِ التقسيم الثالث فقال:

(أمّا الحقيقة فاسم لكلِّ لفظ أُريد به ما وُضِع له)، فاللفظُ في منزلةِ الجنسِ يَتناول المهملَ والمجازَ وغيرَهما، وقوله: أُريد به ما وُضع له، فصلٌ يخرجهما.

والمرادُ بالوضعِ تعيينه للمعنىٰ بحيث يدلّ عليه من غيرِ قرينة، فإن كان ذلك التعيينُ من جهةِ واضعِ اللغة فوضعٌ لغويّ، وإن كان من الشَّارعِ فوضعٌ شرعيّ، وإن كان من قومٍ مخصوص فوضع عرفيّ خاصّ، وإلا فوضع عرفيّ عام.

والمعتبرُ في الحقيقة: هو الوضعُ بشيءٍ من الأوضاعِ المذكورة، وفي المجازِ عدمه، فهما في الحقيقةِ من عوارضِ الألفاظ، وقد يُوصف بهما المعاني، والاستعمال إمّا مجازاً أو علىٰ أنه من خطأ العوام.

(وحكمُها: وجود ما وُضِع له خاصّاً كان أو عامّاً)، فإنّ الحقيقةَ تجتمع مع الخاصِّ والعامِّ جميعاً، فإن قولَه تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ﴾ [الحج:٧٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء:٣٢] خاصٌّ باعتبار الفعل وهو الركوعُ والزنا، وعامٌّ باعتبار الفاعل، وهم المكلّفون.

(وأمّا المجازُ فاسم لما أُريد به غير ما وُضِع له لمناسبةٍ بينهما): أي اسم لكلّ لفظٍ أريد به غير ما وُضِع له لأجلِ مناسبةٍ بين المعنىٰ الموضوع له وغيرِ الموضوع له.

واحترز به عن مثلِ استعمال لفظ: الأرض في السماء ممّا لا مناسبة بينهما، وعن الهزل فإنّه وإن أريد به غير ما وُضِع له لكن لا مناسبة بينهما.

ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينةٍ بأنّ الغرضَ هاهنا بيانُ المجاز بحسب إيرادة المتكلّم وقد تَمّ به، فالقرينةُ إنّما يحتاج إليها لأجل فهم السامع، وهو أمرٌ زائدٌ على أنه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز.

وأمّا المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، فيصدق عليه أيضاً أنه أُريد به غير ما وُضِع له؛ لأنّ ما وُضِع له هو التشبيه لا التأكيد أو الزيادة فيدخل في التعريف.

ولكن لا بُدّ في تعريفِ الحقيقةِ والمجازِ كليهما من قيدِ الحيثيّة: أي من حيث أنه ما وُضِع له أو غير ما وُضِع له؛ لئلا ينتقض التعريفان طرداً وعكساً، فإن لفظ: الصلاة في اللغة للدعاء، وفي الشرع للأركان المعلومة، فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء؛ لأنه يصدق عليه أنه ما وضع له من حيث أنه ما وضع له، ومجاز في الأركان؛ لأنه غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له في الجملة.

ومن حيث الشرع حقيقة في الأركان؛ لأنها ما وضع له من حيث أنها ما وضع له، ومجاز في الدعاء؛ لأنه غيرُ ما وُضع له من حيث أنه غيرُ ما وُضع له في الجملة.

(وحكمه: وجود ما استعير له خاصّاً كان أو عامّاً)، يعني أنّ المجازَ كالحقيقةِ في كونه عامّاً أو خاصّاً، وليس المراد بكون المجاز عامّاً أن يعمَّ جميعَ أنواع علاقاته جملةً في لفظٍ بأن يذكرَ اللفظَ، ويُراد به حالُه ومحلُّه، وما كان عليه وما يؤل

إليه، ولازمه وملزومه، وعلّتُه ومعلولُه، ونحو ذلك، بل أن يعمَّ جميعَ أفرادِ نوعٍ واحدٍ كما يُراد بالصاعِ جميعَ ما يحلّ فيه، فيجوز ذلك عندنا.

(وقال الشَّافعيُّ ﷺ: لا عموم للمجاز؛ لأنه ضروريّ) يُصارُ إليه في الكلامِ عند تَعَذّر الحقيقة، والضرورةُ تتقدَّرُ بقدرها وترتفعُ بإثباتِ الخصوصِ فلا يثبت العموم.

(وإنا نقول: إنّ عمومَ الحقيقة لم يكن لكونها حقيقةً بل لدلالةٍ زائدةٍ على تلك): كالألف واللام في المفرد الغير معهود، ووقوع النكرة في سياق النفي، ووصفها بصفة عامّة، وكون الصيغة صيغة جمع، أو كون المعنىٰ معنىٰ الجمع، فإذا وُجدت هذه الدلالاتُ في المجازِ يكون أيضاً عامّاً؛ إذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم أو كون المجاز مانعاً عنه.

وكيف يُقال: إنه **(ضروريٌّ وقد كَثُرَ ذلك في كتابِ الله تعالى)**، واللهُ تعالىٰ مَنزَّهٌ عن الضرورة.

لا يُقال: إن المقتضىٰ واقعٌ في القرانِ كثيراً، مع أنّه ضروريٌّ بالاتفاق بيننا وبينكم؛ لأنا نقول: إنه من أَقسام الاستدلال، فالضرورةُ ثمّة ترجع إلىٰ المستدلّ لا إلىٰ المتكلِّم، والمجازُ من أقسامِ اللفظ، فلو كان ضرورياً لكانت الضرورةُ راجعةً إلىٰ المتكلِّم، والمتكلِّمُ هو اللهُ تعالىٰ مُنزّهٌ عنها، هكذا قالوا.

والإنصافُ أنَّ المتكلّمَ يتلفظُ بالمجازِ مع قدرتِهِ علىٰ الحقيقةِ لرعايةِ بلاغاتٍ ومناسباتٍ لم تكن في الحقيقة، ولكنّه ضروريٌّ بحسب السامع، بمعنىٰ أنّ السامعَ لا بُدّ له أن يصرفَ أَوّلاً إلىٰ الحقيقة، فإذا لم يستقم حمله عليها فحينئذٍ يصرفُه إلىٰ المجاز.

(ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما عامّاً في ما يحلّه): أي لأجلِ أنّ المجازَ يكون عامّاً جعلنا لفظ: الصاع في حديث رواه ابنُ عمر رضي الله عنهما عن الرسول ﷺ وهو قوله: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين»[1] عامّاً في كلِّ ما يحلّ الصاع ويُجاوِرُه؛ لأنّ الحقيقةَ ليست بمرادةٍ اتفاقاً؛ إذ نفس الصاع الذي يكون خشب يجوز بيعه بالصاعين بالشريعة فلا بُدّ أن يكون مجازاً عمّا يحلّه.

فالشَّافعيُّ رضي الله عنه: يُقدِّرُ لفظَ الطَّعام فقط: أي لا تبيعوا الطَّعام الحال في الصَّاعِ بالطَّعامِ الحال في الصَّاعين؛ لأنَّ المجازَ لا يكون إلاّ خاصّاً.

ونحن نُقدِّرُ كلَّ ما يحل: أي لا تبيعوا الشيءَ المقدَّرَ بالصاعِ بالشيءِ المقدَّر بالصاعين سواء كان طعاماً أو غيره، هذا ما قالوا.

وقد اعترض عليه في «التلويح» بأنَّ عدمَ القولِ بعمومِ المجازِ افتراءٌ على الشَّافعيِّ رضي الله عنه لم نجده في كتبه .

وأمّا تقديرُ الطعام في الحديث فبناء على أنّ الطعمَ علةٌ لحرمةِ الربا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة، لا بناء على أن المجاز لا يعمّ.

(والحقيقةُ لا تسقط عن المُسمَّى بخلافِ المجاز)، هذه علامةٌ لمعرفةِ الحقيقةِ والمجاز، والمرادُ أنّ المعنى الحقيقيَّ لا يسقط ولا ينتفي عَمّا صَدَقَ عليه، بخلاف المعنى المجازي، فإنّه يصحّ أن يصدقَ عليه ويصحّ أن ينفى عنه، يُقال: للأب أب.

---

(١) فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال ﷺ: (لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين فإني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا، فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله أرأيت الرّجل يبيع الفرس بالأفراس، والنجيبة بالإبل، قال: لا بأس إذا كان يداً بيد) في مسند أحمد ٢: ١٠٩، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤: ١٠٥، ١١٣: رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو جناب، وهو ثقة ولكنه مدلس، والمراد ما يحلّ الصاع؛ إذ لا يجري الربا في نفس الصاع، وهو عام فيما يحله، كما في تبيين الحقائق ٤: ٨٦.

ولا يصحّ أن يُقال: إنه ليس بأب، بخلاف الجدّ فإنه يصحّ أن يُقال: إنه أب، ويصحّ أن يقال: إنه ليس بأب، وكذا الهيكل المعلوم يصحّ أن يُقال عليه: إنه أسد، ولا ينفىٰ عنه بأنه يُقال: إنه ليس بأسدٍ، بخلاف الرجل الشجاع، فإنّه يصحُّ أن يُقال: إنّه أسدٌ وأن يُقال: إنّه ليس بأسدٍ.

(**ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز**)، هذا أصلٌ كبيرٌ لنا يتفرّع عليه كثيرٌ من الأحكام: أي ما دام أمكن العمل بالمعنىٰ الحقيقي سَقَطَ المعنىٰ المجازي؛ لأنه مستعارٌ، والمستعارُ لا يُزاحم الأصل.

(**فيكون العقد لما ينعقد دون العزم**): أي يكون العقد المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَ﴾ [المائدة:٨٩] محمولاً علىٰ ما ينعقد، وهو المنعقدة فقط؛ لأنه حقيقةُ هذا اللفظ دون معنىٰ العزم، حتىٰ يشمل الغموس والمنعقدة جميعاً؛ لأنه مجاز، والمجازُ لا يزاحم الحقيقة.

وتحقيقُه أنّ اليمينَ ثلاثٌ: لغوٌ، غموسٌ، ومنعقدة.

فاللغو: أن يحلفَ علىٰ فعلِ ماضٍ كاذباً ظانّاً أنّه حَقّ، ولا إثم فيه ولا كفّارة.

والغموسُ: أن يحلفَ علىٰ فعلِ ماضٍ كاذباً عمداً، وفيه الإثمُ دون الكفّارة عندنا، وعند الشَّافعيّ ﷺ: فيه الكفّارةُ أيضاً.

والمنعقدة: أن يحلفَ علىٰ فعلٍ آتٍ فإن حنثَ فيه يجب الإثم والكفّارة جميعاً بالاتفاق؛ ذلك لأنّ اللهَ تعالىٰ ذكر هذه المسألة في موضعين فقال في سورة البقرة: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡ﴾[البقرة:٢٢٥] ، فالشَّافعي ﷺ يقول: بأن قولَه: بما عقدتم الأيمان، معناه ومعنىٰ ما كسبت قلوبكم واحدٌ فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعاً، والمؤاخذة في المائدة مُقيّدةٌ

بالكفّارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة، فيكون الإثم والكفّارةُ في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط.

ونحن نقول: إنّ معنى العزم والكسب مجازٌ في قوله تعالى: ﴿بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾، والحقيقةُ هو المنعقدة فقط، فآيةُ المائدة تدلّ على أنّ الكفّارة في المنعقدةِ فقط، بخلاف ﴿بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ في البقرة فإنّه عامٌّ للغموسِ والمنعقدةِ جميعاً، والمؤاخذةُ فيها مطلقةٌ فتصرفُ إلى الفرد الكامل، وهو المؤاخذة الأُخروية، فيكون الإثمُ في الغموسِ والمنعقدةِ جميعاً، هذا هو غايةُ التحريرِ في هذا المقام، وسيجيء هذا في بحث المعارضة أيضاً إن شاء الله تعالى.

(والنكاحُ للوطءِ دون العقد): أي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[النساء:٢٢] محمولاً على الوطء دون العقد، فيشمل الوطء الحلال والحرام، والوطء بملك اليمين أيضاً؛ لأنّ النكاحَ بالأصل الضم، وهو إنما يكون بالوطء، والعقد إنّما سمي نكاحاً؛ لأنه سبب في الضمّ، فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطء والعقد مجاز، ومن حيث الشرع بالعكس.

فالشَّافعيُّ رضي الله عنه حَمَلَ النكاح هاهنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة في الزنا.

ونحن نحمله على حقيقتِهِ اللغوية فثبت حرمة المصاهرة بالزنا.

(ويستحيل اجتماعُهما مرادين بلفظ واحد) من تتمةِ السابق: أي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد، بأن يكون كلّ منهما متعلّق الحكم كأن يقول: لا تقتل الأسد، وتريد السبع والرجل

الشجاع معاً، وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازاً، وقد صحّحه الشَّافعي رضي الله عنه حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال، بخلاف ما إذا لم يمكن كالوجوب والإباحة في الأمر.

ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من أفرادِه على سبيل عموم المجاز، كما سيأتي.

ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معاً بحيث يكون اللفظ متصفاً بكونه حقيقةً ومجازاً معاً.

وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إيّاهما، أو بحسب التناول الظاهري بشبهةٍ من غير الإرادة كما سيأتي.

وإنّما النزاع في إيرادتهما معاً واستقلالهما، فعنده: يجوز، وعندنا: لا يجوز، فقيل: للاستحالة العقلية، وقيل: لعدم العرف والاستعمال.

والمصنف رضي الله عنه أورد في ذلك تمثيلاً تشبيهاً للمعقولِ بالمحسوس فقال: **(كما استحال أن يكونَ الثوبُ الواحدُ على اللابسِ مِلكاً وعاريةً في زمانٍ واحد)**، يعني أَنَّ اللفظَ للمعنى بمنزلةِ اللباسِ للشخص، والمجازُ كالثوبِ المستعار، والحقيقةُ كالثوبِ المملوك، فكما أنّ استعمالَ الثوبِ الواحدِ في حالةٍ واحدةٍ بطريقِ الملكِ والعاريةِ جميعاً محالٌ، كذلك استعمالُ اللفظِ الواحدِ بطريقِ الحقيقةِ والمجازِ محالٌ، والأوضحُ في المثال أن يقول: كما استحال أن يلبس الثوب الواحد اللابسان أحدُهما بطريقِ الملك والآخر بطريق العارية.

ولا يقال: إنّ الراهنَ إذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه أنه لبسه بطريق الملك والعارية جميعاً؛ لأنا نقول: إنّ لبسَه هذا ليس بطريق

العارية؛ لأنّ المرتهنَ لم يتملك الثوب حتى يعيره الراهن، ولكنه بطريق الملك لأنّ حقّ المرتهن كان مانعاً، فإذا أزاله عاد حقّ المالك إلى أصله، ويُمكن أن يكون بطريقِ العارية فقط؛ لأنه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره.

ثمّ شَرَعَ المصنفُ في تفريعاتِ هذه المسألة فقال:

(حتى قلنا: إنّ الوصيةَ للموالي لا تتناول موالي الموالي، وإذا كان له مُعتقٌ واحدٌ يَستحقّ النصف).

وتحقيقه: إن لفظَ المولى مشتركٌ بين المعتَق بلا واسطة والمعتِق بلا واسطة، وقد يُطلق على معتِق المعتِق، وكذا معتَق المعتَق مجازاً.

فإذا أوصى رجلٌ لمواليه وله معتِق ومعتَق جميعاً تبطل الوصية ما لم يبيّن أحدهما دفعاً للاشتراك.

وإن لم يكن له معتِق ـ بكسر التاء ـ بل معتَق ومعتَق المعتَق على ما هو وضع مسألة المتن يستحقّ المعتَق ولا يستحقّ معتَق المعتَق؛ لأنّ الموالي حقيقةً في المعتَق ومجازاً في معتَق المعتَق، فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة، فإن كان له معتَقٌ واحدٌ يستحقٌّ نصف الثلث؛ لأنّ الوصيةَ إنّما تنفذ في الثلث، وأقلّ الجمع في الوصية اثنان، فيكون النصف الباقي من الثلثِ مردوداً إلى ورثة الموصي، ولا يكون لمعتَق المعتَق شيءٌ إلا إذا لم يكن المعتَق بلا واسطة فحينئذٍ يستحقّ معتَق المعتَق ما أَوصى به.

(ولا يُلحقُ غيرُ الخمر بالخمر)، تفريعٌ ثان، وعطفٌ على قولِهِ: أنّ الوصيةَ، يعني لا يُلحقُ غيرُ الخمرِ من أخواتِها، وهي الطَّلاءُ ونقيعُ التمر ونقيعُ الزبيب ونحوُه من سائرِ المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وإيجاب الحدّ، فإن في الخمرِ

يجب الحدّ بشربِ قطرةٍ منها، وتحرم قطرةٌ منها من غيرِ أن يصل إلىٰ حدِّ السُّكر، وغيرُها لا يحرم، ولا يستوجب الحدّ ما لم يسكر.

والخمر: هو النيءُ من ماءِ العنب إذا غلىٰ واشتدّ وقذف بالزبد، فإن لم يكن نيئاً بل مطبوخاً أو كان من غيرِ العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يُسمّىٰ خمراً، ولا يأخذ حكمها.

والشَّافعيُّ ﷺ يُسمي كلّها خمراً باعتبار أنه مشتقٌّ من مخامرة العقل وهو يعمّ الكل.

(ولا يراد بنو بنيه في الوصية لأبنائه) عطفٌ علىٰ ما سبق وتفريع ثالث: أي إذا أوصىٰ أحدٌ لأبناءِ زيدٍ وله بنون وبنو بنين يَدخلُ في الوصية الأبناء، ولا يدخل فيه أبناءُ الأبناء؛ لأنّ لفظَ الابن حقيقةٌ في الابن، ومجازٌ في ابن الابن، فلا يجتمع مع الحقيقة.

وقالا: يدخل أبناءُ الأبناء أيضاً؛ لأنّ اللفظَ يُطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر.

(ولا يُراد اللمس باليدِ في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء:٤٣]**)** عطفٌ علىٰ ما قبله، وتفريعٌ رابعٌ؛ وذلك لأنّ لامستم حقيقة في اللمس باليد، ومجاز في الجماع.

فالشَّافعيُّ ﷺ يقول: إن كليهما مرادٌ هاهنا؛ لأنّ اللهَ تعالىٰ قال: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[النساء:٤٣]، فإن كان اللمسُ باليد فالتيمّم فيه لأجل الحدث، فيكون لمس النساء، وإن كان اللمسُ بالجماع فالتيمّم فيه لأجل الجنابة، فيحل تيمّم الجنب بهذه الآية.

ونحن نقول: إنّ المجازَ ههنا مراد بالإجماع بيننا وبينكم، فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضاً، لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضاً للوضوء حتىٰ يكون التيمّم خلفاً عنه، بل إنّما هو خلف عن الجنابة فقط.

فالأمثلةُ الثلاثةُ الأُوَلُ الحقيقة فيها متعيِّنةٌ فلا يُصار إلىٰ المجاز، والمثال الأخير المجاز فيه متعيّن فلا يُصار إلىٰ الحقيقة، وهذا معنىٰ قوله: (**لأنّ الحقيقةَ فيما سوى الأخير، والمجازُ فيه مرادٌ فلم يبقى الآخر مراداً**): أي المعنىٰ الحقيقي في الأمثلة الثلاثة الأُوَل والمعنىٰ المجازي في المثال الأخير مرادٌ فلم يبقَ المعنىٰ الآخر أَعني المجاز في الأُوَل والحقيقةُ في الآخر مُراداً علىٰ ما حَرَّرناه.

ولّما فَرَغ عن التفريعات شَرَع في رَدّ اعتراضاتٍ تَرِدُ علىٰ هذه القاعدة فقال:

(**وفي الاستئمان على الأبناء والموالي تدخل الفروع**).

جواب سؤال مقدَّر، تقريره: أن يُقال: إذا استأمن الحربيّ من الإمام، وقال: أمنونا علىٰ أبنائنا وموالينا، يدخل في الأبناء أبناء الأبناء، وفي الموالي موالي الموالي، مع أنّ أبناءَ الأبناء مجازٌ في لفظ الابن، وموالي الموالي مجازٌ في الموالي، فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز.

فأجاب: بأنّه إنّما تدخل الفروع في هذا الاستئمان؛ لأنّ ظاهرَ الاسم صار شبهةً في حقن الدم لا أنه يدخل في الإرادة، فالإرادةُ بالذاتِ إنّما هو للأبناء والموالي بلا واسطة، ولكن لّما كان لفظ الأبناء يتناول ظاهراً لأبناء الأبناء في قوله تعالىٰ: ﴿يَبَنِيٓ ءَادَمَ﴾[الأعراف:٢٦] ، وكذا لفظ الموالي يُطلق عرفاً علىٰ موالي الموالي، فلأجل الاحتياط في حفظِ الدم يدخلون بلا إرادة.

ويرد على هذا الجواب اعتراض، وهو أنه ينبغي أن يُعتبرَ مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظِ الدم فيما إذا استأمن على الأباء والأمهات فيدخل فيه الأجداد والجدات؛ لأن لفظ الأباء والأمهات أيضا يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات.

فأجاب المصنف عنه بقوله: (**بخلاف الاستئمان على الآباء والأمّهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات؛ لأنّ ذا بطريق التبعيّة فيليق بالفروع دون الأصول**)، يعني أنّ هذا التناول الظاهري إنّما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بأبناء الأبناء وموالي الموالي؛ لأنهم فروعٌ في الإطلاقِ والخلقةِ جميعاً دون الأجداد والجدات؛ لأنهم وإن كانوا فروعاً للآباء والأمهات في إطلاق اللفظ، ولكنّهم أصول في الخلقةِ فكيف يتبعونهم في اللفظ.

وإنما تسري الكتابة إلى أبيه فيما إذا اشترى المكاتب أباه لا لأنه دخول بالتبعية بل لأنه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعاً بل تحقيقاً للصلة والإحسان، فإن الحرّ إذا اشترى أباه يكون حراً عليه بحقّ الأبوة فإذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتباً عليه ليتحقّق صلة كل واحد على حسب حاله.

وأمّا حرمة نكاح الجدات؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣] بالإجماع أو دلالة النص أو جعل الأمهات بمعنى الأصول ثمة للاحتياط.

(**وإنّما يقع على الملك والإجارة والدخول حافياً أو متنعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان**).

جواب سؤال آخر، تقريره: أنه إذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان، فإن حقيقةَ وضع القدم في الدار أن يكون حافياً، ومجازه أن يكون متنعلاً، وقد قلتم: أنه يحنث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وأيضاً: أنّ حقيقةَ دار فلان أن تكون بطريق الملك له، ومجازه أن يكون بطريق الإجارة والعارية له، وقد قلتم: أنه يحنث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر.

فأجاب: بأنه إنما يقع هذا الحلف على الملك والإجارة جميعاً، وكذا على الدخول حافياً أو متنعلاً في قوله: لا يضع قدمه في دار فلان **(باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى)** فيُراد من قوله: لا يضع قدمه ولا يدخل، وهو معنى مجازي شامل للدخول حافياً أو متنعلاً، فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا إذا لم تكن له نيّة، فإن كانت له نيّة فعلى ما نَوَى حافياً أو متنعلاً، ماشياً أو راكباً.

وإن وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث؛ لأنه حقيقة مهجورة لا تعمل.

ويراد من قوله: في دار فلان في سكنى فلان، وهو معنى مجازي شامل للملك والإجارة والعارية، فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز، لكن يَرِد عليه أنه ذُكِر في الفتاوى: أنه إن لم تكن تلك الدار سكنى لفلانٍ بل كانت ملكاً عاطلةً عن السكنى يحنث أيضاً، إلا أن يُقال: السُّكنى أَعمُّ من أن يكون تَحقيقاً أو تَقديراً.

(وإنّما يحنث إذا قَدِمَ ليلاً أو نهاراً في قوله: عبده حرٌّ يوم يقدم فلان).

جواب سؤال آخر، تقريره: أنه إذا حلف أحد فقال: عبدي حرٌّ يوم يقدم فلان، فاليومُ حقيقةٌ في النّهار ومجازٌ في الليل، وأنتم جمعتم بينهما، وقلتم: بأنه إن قَدِمَ فلانٌ ليلاً أو نهاراً يَعتق العبد.

فأجاب: بأنّه إنّما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلاً أو نهاراً؛ (**لأنّ المرادَ لليوم الوقت، وهو عام**): أي الوقت معنىً مجازي شاملٌ لليل والنهار، فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وقيل: هو مشتركٌ بين النهارِ وبين مطلقِ الوقت فأُريد هاهنا معنىٰ الوقت.

وبالجملة لا بُدّ هاهنا من بيانِ ضابطة يُعرف بها أنه في أيِّ موضعٍ يُراد به النهار، وفي أيِّ موضعٍ يُراد به الوقت.

فقيل: إذا كان الفعلُ ممتداً يُراد به النهار؛ لأنه زمانٌ ممتدٌّ يصلح أن يكون معياراً للفعل، وإن كان غيرَ ممتدٍ يُراد به الوقت المطلق؛ لأنه يَكفي لذلك الفعل جزءٌ من الوقت، ولكنّهم اختلفوا في أنه أيّ فعل يُعتبر في هذا الباب المضاف إليه أو العامل.

فالضابطةُ: أنه إذا كانا ممتدين مثل: أمرك بيدك يوم يركب زيد يُراد باليوم النهار، وإن كانا غيرَ ممتدين مثل: عبدي حرٌّ يوم يقدم فلان يُراد باليوم الوقت، وإن كان أحدُهما ممتداً دون الآخر مثل: أمرُك بيدك يوم يقدم فلان، أو أنت طالق يوم يركب زيد، فالمعتبرُ هو العامل دون المضاف إليه بالاتفاق.

(**وإنّما أُريد النذر واليمين فيها إذا قال: لله عليّ صوم رجب**).

جوابُ سؤال آخر، تقريرُه: أن يُقال: إذا قال شخص: لله عليَّ صوم رجب، ونوىٰ به النذر واليمين، أو نوىٰ اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر، فإنّه يكون نذراً

ويَميناً معاً، والنذرُ معناه الحقيقيّ واليمينُ معناه المجازي، فيلزم الجمعُ بين الحقيقةِ والمجازِ معاً، حتىٰ قيل: يلزم بفواته القضاء للنذر والكفّارة لليمين؛ ولهذا قيل: إنّه ينبغي أن يقرأ رجب غير منون؛ ليكون المرادُ رجبَ هذه السنة؛ لتظهر ثمرتُه في الفوات، بخلاف ما إذا كان رجباً من العمر، فإنّه لا تظهر ثمرتُه إلا عند الموت بالإيصاء بالفدية.

وهذا إنّما يرد علىٰ أبي حنيفة ومُحمّد رضي الله عنهما بخلاف أبي يوسف رضي الله عنه، فإنّه عنده نذرٌ في الأوّل ويمينٌ في الثاني.

وإن لم ينو شيئاً أو نوىٰ النذر مع نفي اليمين أو بلا نفيه يكون نذراً بالاتفاق، وإن نوىٰ اليمين مع نفي النذر يكون يميناً بالاتفاق.

والإيُرادُ إنّما هو علىٰ الوجهين الأوّلين علىٰ مذهبهما، فأجاب المصنِّف: بأنه إنّما أُريد النذرُ واليمينُ جميعاً في هذه الصورة، **(لأنه نذرٌ بصيغته يمينٌ بموجبه)**، وتحريرُه: أنّ قولَه: لله عليّ، صيغةُ نذر، وهو معناه الموضوع له، وكان صومُ رجب مثلاً قبل النذر مباحُ الفعل والترك، وبعد النذر صار الفعل واجباً والترك حراماً، فيلزم من موجبِ هذا النذر تحريمُ المباحِ الذي هو الترك، وتحريم الحلال يمين؛ لأنّ الرسولَ ﷺ قد حَرَّمَ ماريةَ أو العسل علىٰ نفسِهِ فسمّىٰ اللهُ ذلك يميناً وقال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾[التحريم:١] ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم:٢]، فعُلِم أنّ تحريمَ الحلال يمينٌ، فيكون اليمينُ موجباً للكلام لا مراداً بطريق المجاز.

ولكن يرد عليه: أنه إذا كان موجباً ينبغي أن يثبت بدون النية؛ لأنّ موجبَ الشيء لا يحتاج إلىٰ النية، إلا أن يُقال: إنها كالحقيقةِ المهجورةِ فلذا يحتاج إلىٰ النية.

وقيل: إنّ اليمينَ هي المرادةُ من اللفظ، والنذرُ ليس بمرادٍ بل جاء بصيغة اللفظ، ولكن هذا إنّما يصحّ إذا نَوَىٰ اليمين فقط، وأمّا إذا نواهما فقد دَخَلَ النذر تحت الإرادة، وإن لم يكن محتاجاً إليه.

وقيل: إن قوله: لله بمعنىٰ: والله صيغة يمين، وقوله: عليَّ صيغةُ نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد.

(فهو كشراء القريب فإنه تملك بصيغته تحرير بموجبه)، تشبيهٌ لمسألة النذر به توضيحاً وتأييداً، فإن مَن شرىٰ القريب يكون تملّكاً باعتبار صيغته؛ لأنّ صيغتَه موضوعةٌ للملك، ولكن يكون تحريراً وإعتاقاً بموجبه؛ لأنّ موجبَ الملك مع القرابة هو العتق، قال ﷺ: «مَن ملك ذا رحم محرم منه عَتَق عليه»[1]، وإلاّ فبين الشراء والتحرير منافاةٌ بحسب الظاهر.

ثمّ لَمّا فَرَغَ المصنف رضي الله عنه عن التفريعاتِ شرعَ في بيانِ علاقات المجاز فقال:

(وطريقُ الاستعارة الاتصالُ بين الشيئين صورةً أو معنى).

والاستعارةُ في عرف الأُصوليين يُرادفُ المجاز.

وعند أهل البيان: قسمٌ من المجاز، فإنّ المجازَ عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيه يُسمّىٰ استعارة بأقسامها، وإن كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات

---

(١) ورد بهذا اللفظ في سنن النسائي الكبرىٰ٣: ١٧٣، والمنتقىٰ١: ٢٤٤، وورد بلفظ: (من ملك ذا محرم فهو حر) من حديث سمرة بن جندب وابن عمر وعمر وغيرهم رضي الله عنهم في سنن الترمذي٣: ٦٤٦، والمستدرك٢: ٢٣٣، وسنن البيهقي الكبير١٠: ٢٨٩، وصححه الحكم وابن حزم وعبد الحق وابن القطان، كما في الدراية٢: ٨٥، وتلخيص الحبير٤: ٢١٢، وخلاصة البدر المنير٢: ٤٥٥.

الخمس والعشرين، مثل: السببية والمسببة والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها، يسمّىٰ مجازاً مرسلاً.

والمصنف رضي الله عنه عَبّرَ عن علاقاتِ المجاز المرسل كلّها بقوله: صورة، وعن علاقة الاستعارة المسمّاة بالتشبيه بقوله: معنىٰ، فكأنه قال: وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنىٰ الحقيقيّ والمجازي، وذلك بعلاقات المجاز المرسل، أو بعلاقة الاستعارة، والأول هو الصوري، والثاني هو المعنوي.

وأراد بالصوري أن تكون صورةُ المعنىٰ المجازي متصلةٌ بصورةِ المعنىٰ الحقيقي بنوعِ مجاورةٍ بأن يكون سبباً له أو علةً أو شرطاً أو حالاً أو عكسها.

وبالمعنوي أن يكونا متشاركين في معنىٰ واحد خاص مشهور به في العرف.

(**كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماءً**) نشر علىٰ غير ترتيب اللف.

فإنّ الأوّلَ مثالٌ للاتصال المعنوي؛ إذ الرجلُ الشجاعُ والهيكلُ المعلوم كلاهما متشاركان في معنىٰ لازم مشهور مختصّ بالهيكل المعلوم، وهو الشجاعة أعني الجرأة، فلا يُسمّىٰ الرجل أسداً باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص، ولا الأَبخَر لعدم الشهرة.

والثاني: مثال للاتصال الصوري، فإنّ صورةَ المطر يتصل بصورةِ السماء، يعني السحاب فإنّ العرفَ يُسمِّي كلَّ ما علاك وأَظلك سماءً، والمطرُ ينزل من السحاب، فيكون متصلاً به.

ثم بَيَّنَ أنّ هذين القسمين كما وجدا في الحسيّات والمحاورات كذلك وُجدا في الأحكام الشرعية، فقال:

(وفي الشرعيّات الاتصالُ من حيث السببية والتعليل نظيرُ الصورة)، يعني أنّ العلاقةَ بين الشيئين من حيث كون الأوّلَ سبباً للثاني ومسبباً عنه، أو كون الأوّل علّة للثاني أو معلولاً له نظير الاتصال الصوري من الحسيات، فإنّ المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة، وكذا المعلول يتصل بالعلّة ويجاورها: كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة.

(والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى): أي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لأجله حال كونه بأية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات: كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيق للدين، وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكاً بغير عوض وأمثاله.

ثم بعد ذلك ترك المصنف رضي الله عنه تفصيل الاتصال المعنوي، وذكر بعض أنواع الاتصال الصوري ليبتنى عليه الفرق بين العلّة والسبب فقال:

(والأوّل: على نوعين): أي الاتصالُ من حيث السببية والتعليل يتنوَّع على نوعين؛ لأنّ السببيةَ نوعٌ آخر، والتعليلُ نوعٌ آخر، ولمّا كان علاقةُ التعليل أشرف من السببيةِ قَدّمَها حيث قال:

(أحدُهما: اتصال الحكم بالعلّة: كاتصال الملك بالشراء، وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين)، فيجوز أن تذكر العلّة ويُراد الحكم، وأن يُذكر الحكمُ وتُراد العلّة؛ لأنّ الحكمَ يَحتاج إلى العلّةِ من حيث الثبوت، والعلّةُ محتاجةٌ إلى الحكم من حيث الشرعية؛ إذ لم تشرع العلّة إلا للحكم، فجاء الافتقار من الطرفين.

والأصلُ في الاستعارة أن يُذكر المفتقرُ إليه، ويرادُ المفتقر، فتصحّ الاستعارةُ من الجانبين.

(حتى إذا قال: إن اشتريت عبداً فهو حرّ ونوى به الملك، أو قال: إن ملكت عبداً فهو حرّ ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانةً)، تفريعٌ لاستعارةِ العلةِ للحكمِ وعكسه، فإن الشراءَ علةٌ والملكَ معلولٌ.

والأصل في الشراء أن لا يشترط اجتماع الكلّ في الملك.

والأصل في الملك أن يشترط الاجتماع عرفاً، فإن اشترىٰ نصف عبد وباعه ثمّ اشترىٰ النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنىٰ الحقيقي، فإن قال: أردت بأحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانةً لصحّة الاستعارة، فيَعتَق نصف العبد الباقي في صورة ما نوىٰ الشراء بالملك، ولم يَعْتَق في صورةِ ما نَوَىٰ الملك بالشراء، ولكن القاضي لا يُصدقه في هذا الأخير؛ لأنه نَوَىٰ تخفيفاً عليه فيصير متهماً في هذه النية، هكذا قالوا.

واعترض عليه: بأنّ في الصورة الأولىٰ أيضاً تخفيفاً عليه؛ لأنّ الملكَ كان أعمّ من أن يكون بالشراء أو بالهبة أو بالوصية أو بالإرث، والشراءُ يختصّ بسبب معيّن منها، فينبغي أن لا يصدق قضاء في الأول أيضاً، ولكن هذا لا يرد علىٰ المصنف رضي الله عنه؛ لأنه لم يتعرّض لذكر القضاء.

وهذا كلّه إذا قال: عبداً منكراً، أمّا إذا قيل: هذا العبد، فالملك والشراء سواء في أنه لا يشترط الاجتماع فيه؛ لأن التفرّق والاجتماع وصفٌ، والوصفُ في الحاضر لغو، وفي الغائب معتبر.

(والثاني: اتصالُ المسبب بالسبب).

المراد بالسبب: ما لا يكون علّةً أُضيف إليها الحكم.

وفي الاصطلاح: ما يكون طريقاً إلى الحكمِ ولا يُضاف إليه وجوب ولا وجود، ولا تعقل فيه معاني العلل، لكن يتخلّل بينه وبين الحكم علّةٌ يُضاف إليها، كما سيأتي.

(كاتصالِ زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة)، فإنه إذا قال لأمته: أنت حرّة يزول به ملك الرقبة، وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يَحل الوطء بعده إلا بالنكاح.

وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بأن يقول: اشتريت هذه الأمة، فيثبتُ به ملك الرقبة، وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة.

(فيصحّ استعارة السبب للحكم دون عكسه) بأن يقول: أنتِ حرةٌ، ويريد به أنت طالق، أو تقول: بعتُ نفسي منك وتريد به النكاح.

ولا يجوز أن يقول: أنتِ طالقٌ ويريد أنت حرة، وأن يقول: نكحتُك ويريد بعتك؛ لأنّ المسببَ محتاج إلى السبب من حيث الثبوت، والسببُ لا يحتاج إلى المسبب من حيث الشرعية؛ لأنّ العتاقَ لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحيان.

وكذا البيع إنّما شرع لملك الرقبة، وحل الوطء إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحوال، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويُراد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصّاً بالسبب: كقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾[يوسف:٣٦]، فإنّ الخمرَ لا يكون إلا من العنب، فيجيء الافتقار من الجنبين.

وقال الشَّافعيّ ﷺ: يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس؛ لأنّ كلاً منهما يبتني على السراية واللزوم، فيدخلان في الاتصال المعنوي.

ونحن نقول: الطَّلاقُ موضوعٌ لرفع القيد، والعتاقُ موضوعٌ لإثبات القوّة فلا يتشابهان أصلاً.

ولكن يرد على أصل القاعدة: أنّ العتاق إنّما هو سبب لإزالة ملك المتعة التي كانت وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح.

وكذا البيع إنما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين، دون المتعة التي كانت في النكاح.

وأجيب: بأنه يكفي في هذا كونه سبباً في الجملة لا كونه سبباً على وجه مخصوص به.

ثمّ بعد الفراغ عن بيانِ علاقاتِ المجازِ شَرَعَ يُبَيِّنُ أنه في أي موضع تترك الحقيقة، وفي أي موضع يُترك المجاز فقال:

(وإذا كانت الحقيقةُ متعذرةً أو مهجورةً يصير إلى المجاز)، يعني بالتعذّر ما لا يُمكن الوصولُ إليه إلا بمشقّة، وبالمهجور: ما يُمكن وصولُه إلا أنّ الناسَ تركوه.

(كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة)، مثال للمتعذرة؛ إذ أكل النخلة نفسها يتعذّر فيُراد المجاز وهو ثمرُها، فإن لم تكن الشجرة ذات ثمر يُراد بها ثمنُها الحاصل بالبيع.

ولو تَكلَّفَ وأكَلَ من عينِ النخلةِ لم يحنث؛ لأنّ المتعذِّرَ لا يتعلّقُ به الحكم.

ولا يُقال: إنّ المحلوفَ عليه هو عدمُ أكل النخلة، وهو غيرُ متعذّر، وإنّما المتعذِّر أكلُها؛ لأنا نقول: اليمينُ إذا دخلت على النفي يكون للمنع، فموجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعاً باليمين، وما لا يكون مأكولاً لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها.

(أو لا يضع قدمه في دار فلان)، مثال للمهجور؛ لأنّ وضعَ القدم في الدار حافياً من خارج بدون أن يدخل فيها ممكنٌ لكنّ الناسَ هجروه، فيُراد به الدخول للعرف، ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث؛ لأنه مهجور.

(والمهجور شرعاً كالمهجور عادة) مرتبطٌ بقوله: أو مهجورة: أي لا يلزم في المصيرِ إلى المجاز أن تكون الحقيقةُ مهجورةً عادةً بل المهجورُ شرعاً أيضاً كالمهجور عادة.

(حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً)، تفريعٌ له: يعني إن وكَّل أحدٌ رجلاً بأن يُخاصم المدعي عند القاضي يُحمل على مطلق الجواب؛ لأنّ الخصومةَ هو الإنكار فقط محقّاً كان المدعي أو مبطلاً، وهو حرام شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُواْ﴾[الأنفال:٤٦] ، فلا بُدّ أن يُصرفَ إلى الجواب مطلقاً بالردّ والإقرار مجازاً من قبيل إطلاق الخاصّ على العامّ، فلو أقرّ الوكيلُ على موكله جاز عنده خلافاً لزفر والشَّافعيّ رضي الله عنهما.

(وإذا حلفَ لا يُكلِّم هذا الصبيّ لم يُقيّد بزمان صباه) عطفٌ على قوله: ينصرف، وتفريع ثان له؛ لأنّ هجرانَ الصبيّ مهجورٌ شرعاً، قال ﷺ: «مَن لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يبجل عالمنا فليس منا»(١)، فيصرفُ إلى المجاز أي

(١) فعن أنس رضي الله عنه، قال ﷺ: (ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا) في سنن الترمذي ٤: ٣٢١،

لا يكلِّمُ هذه الذات، فلو كلَّمه بعدما كَبُرَ يحنث أيضاً.

لا يُقال: إذا حُمِل على الذَّات يلزم هجران الصَّبيّ ما دام صبياً، وترك التوقير إذا كَبُر، ومهاجرةُ المؤمن فوق ثلاثة أيام، فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي إلى ثلاثة معاصي؛ لأنا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد، وهذه الثلاثة إنّما تلزم التزاماً وتبعاً للذات لا قصداً فلا تعتبر.

وإنّما قيل: هذا الصَّبيّ؛ لأنه لو قال: لا يُكلّم صبيّاً بالتَّنكير يُقيّد بزمان صباه؛ لأنّ وصف الصبيّ صار مقصوداً بالحلف حينئذٍ، وهو داع إلى الحلف؛ لأنّه قد يكون سفيهاً فيجب الاحتراز عنه، فيصار إلى الأصل، وإن كان مهجوراً شرعاً.

(**وإذا كانت الحقيقةُ مستعملةً والمجازُ متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رضي الله عنه خلافاً لهما**)، يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة المهجورة، فإن لم تكن مهجورةً بل كانت مستعملةً في العادة، ولكن كان المجاز متعارفاً غالب الاستعمال من الحقيقة أو غالباً في الفهم من اللفظ، فحينئذٍ الحقيقة أولى عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وعندهما: المجاز فقط أولى في رواية، وعموم المجاز في رواية.

(**كما إذ حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من هذا الفرات**)، فإن حقيقة الأوّل أن يأكل من عين الحنطة، وهي مستعملة؛ لأنها تغلى وتقلى وتؤكل قضماً، ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة.

فعنده إنما يحنث إذا أكل من عين الحنطة.

والمستدرك ١: ١٣١، وصححه، وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، قال صلى الله عليه وسلم: «من لم يرحم صغيرنا، ويعرف حق كبيرنا فليس منا» في سنن أبي داود ٤: ٢٨٦.

وعندهم: يحنث إذا أكل من الخبز أو منهما بأن يراد باطنها.

وعلى هذا ينبغي أن يحنثَ بالسويق أيضاً، ولكن لَمَّا كان جنساً آخر في العرف لم يعتبر.

وحقيقة الثاني: أن يشربَ من الفرات بطريق الكرع، وهي مستعملة كما هو عادة أهل البوادي، ولكن المجاز غالب الاستعمال، وهو أن يشربَ من غرفٍ أو إناءٍ يُتَخَذُ فيه الماء منها، فعنده يحنث بالكرع فقط.

وعندهما: بالإناء والغرف أو بهما وبالكرع جميعاً.

ولو شرب من نهرٍ متشعبٍ من الفراتِ لا يحنث؛ لأنه انقطع اسم الفرات عنه، بخلاف ما إذا قيل: من ماء الفرات فإنّه يحنث بالاتفاق، وهذا كله إذا لم ينوِ، فإن نَوَى شَيئاً فعَلَى حسب ما نَوَى.

(وهذا بناءً على أصل آخر: وهو أنّ الخلفيةَ في التكلّم عنده وعندهما في الحكم)، يعني أنّ الخلافَ المذكور بين أبي حنيفة ﷺ وصاحبيه مبنيٌّ على أصل آخر مختلفٌ فيما بينهم، وهو أنّ المجازَ خلفٌ للحقيقةِ عنده في التكلُّم، وعندهما في الحكم، وهذا يقتضي بسطاً، وهو أنّ المجازَ خلفٌ عن الحقيقةِ بالاتفاق، ولا بُدّ في الخلف أن يتصوّر وجود الأصل ولم يوجد لعارض، وهذا بالاتفاق أيضاً، لكنّهم اختلفوا في جهةِ الخلفيةِ فعنده المجاز خلفٌ عن الحقيقةِ في التكلُّم: أي قوله: هذا ابني مراداً به الحرية خلفٌ عن هذا ابني مراداً به البنوة، فتشترط صحّة التكلُّم بالحقيقة من حيث العربية حتى يُجعل مجازاً عنه.

وقيل في تقريره: إن هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن قوله: هذا حرّ.

والأول أولىٰ؛ لأنه يبقي الأصل والخلف علىٰ حالهما عليه، بخلاف الثاني فإنّه يتبدّل الأصل بأصل آخر.

وبالجملة فعنده لا بدّ لصحّة المجاز من استقامةِ الأصل من حيث العربية، وإن لم يستقم المعنىٰ الحقيقي، فيُصار إلىٰ المعنىٰ المجازي.

وعندهما: المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم: أي حكم هذا ابني مراداً به الحرية خلفٌ عن حكمه مراداً به البنوة.

فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي، ولم يعمل بعارضٍ حتىٰ يُصار إلىٰ المجاز.

فإذا كانت الخلفيةُ عنده في التكلّم فالتكلّم في الحقيقة أولىٰ؛ لأنّ اللفظَ موضوعٌ لأجل المعنىٰ الحقيقي، وهو مستعملٌ في العادة غير مهجور فيها، فأية ضرورة داعية إلىٰ صيرورته مجازاً.

وعندهما لمّا كان خلفاً عنه في الحكم، ولحكم المجاز رجحان علىٰ حكم الحقيقة، إمّا باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عامّاً شاملاً للحقيقة أيضاً، فلا بدّ أن يكون العمل بالمجاز أولىٰ للضرورة الداعية إليه.

(ويظهر الخلاف في قوله لعبده، وهو أكبر سناً منه في هذا ابني): أي تظهر ثمرةُ الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم في قولِ الرجلِ لعبده: هذا ابني، والحالُ أنّ العبدَ أكبرُ سناً من القائل، حيث يَعْتَقُ العبدُ عنده لا عندهما، فإنّ عند أبي حنيفة رضي الله عنه هذا الكلام صحيحٌ بعبارته من حيث كونه مبتدأً وخبراً موضوعاً لإثبات الحكم، وليس معنىٰ كونه صحيحاً استقامة العربية فقط كما ظنّه علماؤنا؛ لأنّ أبا حنيفة رضي الله عنه قال في قول الرجل لعبدٍ: أعتقتُك قبل أن تخلق أو أخلق، إنه

كلامٌ باطلٌ لا يصحّ تكلّمه، مع أنه بحسب العربية صحيح أيضاً، بل معناه أن يكون صحيحاً بعبارته، وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة أيضاً ولم يمتنع عقلاً.

فقوله: أعتقتُك قبل أن تخلق أو أخلق، ليس كذلك، بخلاف قوله: هذا ابني؛ لأنه صحيح مع ترجمته، وإنما الاستحالة جاءت من أجل أنّ المشارَ إليه أكبر من القائل؛ ولهذا لو قال العبد الأكبر مني: ابني؛ لغى هذا الكلام، فإذا كان قوله: هذا ابني صحيحاً من حيث العربية والترجمة، وكان المعنى الحقيقي محالاً بالنظر إلى الخارج صير إلى المجاز لئلا يلغو الكلام، وهو العتق من حين مَلَكَه؛ لأنّ الابنَ يكون حرّاً على الأب دائماً.

وعندهما: لَمَّا كانت الخلفية في الحكم وكان إمكان المعنى الحقيقي شرطاً لصحة المجاز لغى هذا الكلام؛ لأنّ البنوةَ من الأصغر سناً لا يمكن حتى يُحمل على المجاز الذي هو العتق.

لا يقال: فينبغي أن يكون قوله: زيد أسد لغواً لعدم إمكان الحقيقة؛ لأنّ لا نسلم أنه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه: أي زيد كالأسد.

أما قوله: رأيت أسداً يرمي فإنه وإن كان مجازاً لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه أسداً حتى يلزمه المحال قصداً، وقيل: يمكن كونه أسداً بالمسخ وهو وعيد.

(وقد تتعذَّر الحقيقةُ والمجازُ معاً إذا كان الحكم ممتنعاً)، يعني قد يتعذّر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً إذا كان كلا الحكمين ممتنعاً فيلغو الكلام حينئذٍ بالضرورة.

(كما في قوله لامرأته: هذه بنتي، وهي معروفة النسب وتُولد لمثلِهِ أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً)، فإنّه إذا كانت المرأةُ معروفةَ النسبِ استحالَ أن تكون بنته وإن كانت أصغر سناً منه، وكذا إذا كانت أكبر سناً منه، فإنّه استحال أن تكون بنته أبداً فتعذّرَ المعنىٰ الحقيقيّ ظاهر.

وأمّا تعذّر المعنىٰ المجازي فلأنّه لو كان مجازاً لكان من قوله: أنتِ طالق، وهو باطلٌ؛ لأنّ الطَّلاقَ يقتضي سابقية صحّة النكاح، والبنتيّةُ تقتضي أن تكون محرمةً أبداً فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق، فإذا لم يكن مجازاً عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول أبداً فيلغو الكلام، إلا أنهم قالوا: إذا أَصرَّ علىٰ ذلك يُفرِّقُ القاضي بينهما لا لأنّ الحرمةَ تثبت بهذا اللفظ، بل لأنّه بالإصرارِ صار ظالماً بمنع حقّها في الجماع، فيجب التفريق كما في الجبّ والعُنّة.

فقوله: أو أكبر سنّاً منه؛ عطفٌ علىٰ قوله: معروفة النّسب.

وقوله: تولد لمثله؛ حال من قوله: معروفة النّسب؛ يعني لا بُدّ أن تكون معروفةَ النسب في حين كونها مولودةً لمثله، أو أن تكون أكبر سناً منه حتىٰ تتعذّر الحقيقة، فلو فُقِد الشرطان معاً بأن كانت مجهولة النسب ولم تكن أكبر سناً منه يثبت نسبها منه.

فما قيل: إنّ قوله: أو أكبر سناً منه؛ عطفٌ علىٰ قوله: وتُولدُ لمثله فتوهمٌ ساقط.

وقيل: الحكم في مجهولِ النَّسب كذلك حتىٰ لا تحرم؛ لأنّ الرُّجوعَ عن الإقرارِ بالنسب صحيحٌ قبل تصديق المقرّ له إيّاه، ولا يُمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول.

ثمّ شَرَعَ المصنف ﷺ بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة، وهي خمسة على ما زعمه فقال:

(والحقيقةُ تترك:

١ .**بدلالة العادة: كالنَّذر بالصَّلاة والحجّ)**، فإنّ الصَّلاةَ في اللغة الدُّعاء كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ﴾ [الأحزاب:٥٦]، وقوله ﷺ: «وإذا كان صائماً فليصل»[١]: أي ليدعوا.

ثمّ نُقِلَت إلى الأركانِ المعلومةِ والعبادةِ المعهودةِ وهُجِر معناه الأوّل، فإن قال أحدٌ: لله عليَّ أن أُصلّي تجب عليه الصَّلاة لا الدُّعاء.

وكذا الحجّ لغةً القصد مطلقاً ثمّ نُقِل في الشَّرع إلى المناسك المعهودة في مكّة، فلو قال: لله عليَّ أن أحجّ تجب عليه العبادة المعهودة، وفي حكمِها سائر الألفاظ المنقولة شرعاً أو عرفاً أو خاصّاً.

وكذا قوله: لا يضع قدمه في دار فلان على ما مرّ.

٢ .**(وبدلالة اللفظ في نفسه)**: أي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار إطلاقه، بأن كان اللفظُ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوّة فيخرج ما وُجد فيه ذلك المعنى ناقصاً، أو لمعنى فيه نقصان وضَعُفَ فيخرج ما وُجِد فيه ذلك المعنى زائداً أو ناقصاً.

فالأوّل: (**كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك، وقوله : كل**

(١) فعن أبي هريرة ﷺ قال ﷺ: (إذا دُعي أحدُكم فليجب فإن كان صائماً فليصل، وإن كان مفطراً فليطعم) في صحيح مسلم ٢: ١٠٥٤، وغيره.

مملوك لي حرّ فلا يتناول المكاتب)، فإن لفظَ اللحم لا يتناول السمك؛ إذ هو مشتق من الالتحام، وهو الشدةُ ولا شدّة بدون الدم، والسَّمك لا دم فيه؛ لأنّ الدمويَّ لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وإن كان أُطلقَ عليه في القرآن في قوله تعالىٰ: ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[النحل:١٤]، وبه تمسّك مالك رضي الله عنه في أنه يحنث بأكل لحم السمك.

ونحن نقول: لا يحنث به؛ لأجل مأخذ اللفظ؛ ولأنّ بائعَه لا يُسمّىٰ في العرفِ بائع اللحم.

ولفظ مملوك في قوله: كلُّ مملوكٍ لي حرٌّ لا يتناول المكاتب؛ لأنه ما كان مملوكاً كاملاً من جميع الوجوه يداً ورقبةً، فيتناول المدبّر وأم الولد، ولا يتناول المكاتب؛ لأنه مملوك رقبةً حرٌّ يداً، فكان ناقصاً في معنىٰ المملوكية.

والثاني: ما ذكره بقوله: **(وعكسُه الحلف بأكل الفاكهة)**: أي عكسُ المذكور من المثالين: ما إذا حلف لا يأكل الفاكهة، **(فلا يتناول العنب)**؛ لأنّ الفاكهةَ اسمٌ لما يتفكّه به، ويتلذَّذ حال كونه زائداً علىٰ ما يقع به قوام البدن، فهو موضوعٌ للنقصان، والعنبُ والرطبُ والرمانُ فيها كمالٌ ليس من الفاكهة، وهو أن يكون به قوام البدن، ويكتفي بها في بعضِ الأمصار للغذاء فلا يدخل في النقصان.

وأمّا إدخالُ الطَّرَّار في السّارقِ وإن كان فيه كمالٌ أيضاً من السّارق؛ فلأنّ ذلك الكمال والزّيادة ليس بمغيّر لمعنىٰ الأصل، بل مُكملٌ له من قبيلِ دلالةِ النصّ، فيشتمله كاشتمال أُفٍ في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣] للضرب والشتم، بخلاف زيادة العنب، فإنّه مُغيّرٌ لمعنىٰ التفكّه ومضرّ له.

وعندهما: يحنث بذلك كلّه؛ لأنها من أعزّ الفواكه، هذا إذا لم ينو، وأمّا إذا نوىٰ ذلك يحنث اتفاقاً.

٣.(**وبدلالةِ سياقِ النظم**): أي بسببِ سوقِ الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة أو متأخرة كقوله: (**طلق امرأتي إن كنت رجلاً**) حتىٰ لا يكون توكيلاً، فإن حقيقةَ هذا الكلام هو التوكيل بالطَّلاق، لكن تُرِك ذلك بقرينة قوله: إن كنت رجلاً؛ لأنّ هذا الكلام إنّما يُقال عند إرادة إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قُرِن به، فيكون الكلامُ للتوبيخ مجازاً.

ومثله قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا ﴾ [الكهف:٢٩] حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله: فليكفر بقرينة قوله تعالىٰ: ﴿أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا ﴾، وحُمِل علىٰ التوبيخ.

٤.(**وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلّم**) وقصده، فيُحمل علىٰ الأخص مجازاً وإن كان اللفظ دالاً علىٰ العموم بحقيقته، (**كما في يمين الفور**)، وهو مشتقٌ من فارت القدر إذا غلت واشتدت، ثمّ سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب، كما إذا أرادت امرأةٌ الخروجَ فقال لها الزوج: إن خرجتِ فأنتِ طالقٌ، فمكثت ساعةً حتىٰ سَكَنَ غضبُه ثمّ خَرَجَت لا تطلق، فإنّ حقيقةَ هذا الكلام أن تطلقَ في كلِّ ما خَرَجَت، ولكن معنىٰ الغضب الذي حَدَثَ في المتكلِّم وقتَ خروجها يدلُّ علىٰ أنّ المرادَ هي هذه الخرجةَ المعيّنة، فيُحمل الكلامُ عليها مجازاً بهذه القرينة.

ومثله: قول الرجل لأحد: تعال تغدىٰ معي، فقال: إن تغديتُ فعبدي حرٌّ فإنّ حقيقتَه أن يَعتقَ عبدُه أينما تَغَدَّىٰ سواء كان مع الداعي أو وحدَه في بيتِه،

ولكن معنىٰ التغدية التي حدثت في المتكلِّم حينئذٍ يدلُّ علىٰ أنّ المرادَ هو الغداءُ المدعو إليه حين كونه مع الداعي فيُحمل عليه فقط، حتىٰ لو تغدَّىٰ بعد ذلك لا يحنث ولا يَعتَق عبده.

٥.(**وبدلالة محلِّ الكلام**) وعدمِ صلاحيتِه للمعنىٰ الحقيقي للزوم الكذب فيمَن هو معصومٌ عنه فلا بُدّ أن يُحمل علىٰ المجاز: (**كقوله: «إنّما الأعمال بالنيّات»**[١])، فإن معناه الحقيقي أن لا توجد أعمالُ الجوارح إلا بالنيّة، وهو كذبٌ؛ لأنّ أكثرَ ما يقع العمل منّا في وقتِ خلو الذهن عن النيّة، فلا بُدّ أن يُحمل علىٰ المجاز: أي ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيّات، فإن قَدَّرَ الثواب فظاهرٌ أنّه لا يدلُّ علىٰ أنّ جوازَ الأعمال في الدُّنيا موقوفٌ علىٰ النيّة، وإن قَدَّرَ الحكمَ فهو نوعان: دنيويٌّ كالصحّةِ والفساد، وأُخرويٌّ كالثَّواب والعقاب، والأُخرويُّ مرادٌ بالإجماع بيننا وبين الشَّافعيِّ ﵁ فلا يجوز أن يُراد الدنيويّ أيضاً.

أمّا عنده يلزم عموم المجاز.

وأمّا عندنا فلأنّه يلزم عموم المشترك، فلا يدلُّ علىٰ أنّ جوازَ العملِ موقوفٌ علىٰ النيّة، فلا تكون النيّةُ فرضاً في الوضوءِ علىٰ ما قال الشَّافعيّ ﵁.

وأمّا في سائرِ العباداتِ المحضةِ فالمقصودُ فيها الثَّواب، فإذا خلت عن الثَّواب بدون النيّة فات الجواز أيضاً بهذه الوتيرة لا بأن النصّ دالٌّ علىٰ فوتِ الجواز.

(**وقولُه ﷺ: «رُفِع عن أُمتي الخطأُ والنِّسيان»**[٢])، فإنّ ظاهرَه يدلُّ علىٰ أنَّ

---

(١) في صحيح البخاري ١: ٣، وصحيح ابن حبان ٢: ١١٣، وغيرهما.

(٢) قال السُّيوطيُّ: لا يوجد بهذا اللفظ، وأقرب ما وجد ما رواه ابن عدي ٢: ١٥٠ عن أبي بكرة

الخطأَ والنِّسيانَ لا يوجد من أُمّته، وهو كذبٌ باطل، فيُحملُ علىٰ أنّ حكمَه في الآخرة: أَعني المأثم مرفوع، وأمّا في الدنيا فغرمه باق في حقوق العباد البتة.

بلفظ: (رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه) وعدّه ابن عدي من منكرات جعفر ابن جسر.

وأخرج ابن ماجه١: ٦٥٩ والبيهقي في السنن الكبير ٦: ٨٤ عن ابن عباس ﷺ يرفعه قال: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٦: ٢٥٠: رواه الطبراني في الأوسط ٨: ١٦١ وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف.

ورواه ابن ماجه ١: ٦٥٩ وابن حبان في صحيحه ١٦: ٢٠٢ والحاكم في المستدرك ٢: ٢١٦ والبيهقي في السنن الكبير ٧: ٣٥٦ والدارقطني ٤: ١٧٠ والطحاوي في شرح معاني الآثار ٣: ٩٥ والطبراني في الكبير ١١: ١٣٣ والصيداوي في مسند الشيوخ ١: ٣٦٢ والعقيلي ٤: ١٤٥ والخطيب في تاريخ بغداد ٧: ٣٧٧ عن ابن عباس ﷺ يرفعه بلفظ: (إن الله تجاوز ....)، وقال الحاكم: صحيح علىٰ شرط الشيخين ولم يخرجاه.

ورویٰ عبد الرزاق ٦: ٤٠٩ عن الحسن ﷺ مرفوعاً: (تجوز عن هذه الأمة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه).

قال ابن أبي حاتم في العلل١: ٤٣١ سألت أبي عنها، فقال: هذه أحاديث منكرة كأنها موضوعة، وقال في موضع آخر لم يسمعه الأوزاعي من عطاء ولا يصحّ هذا الحديث ولا يثبت إسناده.

وقال عبد الله بن أحمد في العلل ١: ٥٦٢ سألت أبي عنه فأنكره جداً، وقال: ليس يروي هذا إلا الحسن ﷺ عن النبي ﷺ، ونقل الخلال عن أحمد قال: مَن زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فإنّ الله أوجب في قتل النفس الخطأ الدية والكفارة، يعني مَن زعم ارتفاعهما علىٰ العموم في خطاب الوضع والتكليف.

قال محمد بن نصر عقب إيراده: ليس له إسناد يحتج بمثله.

وقال العجلوني في كشف الخفاء ١: ٥٥٢-٥٢٣: مجموع هذه الطرق تظهر أن للحديث أصلاً، لا سيما وأصل الباب حديث أبي هريرة ﷺ في الصحيح عن زرارة بن أوفىٰ يرفعه: (إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم به)،وينظر:تلخيص الحبير١: ٢٨١، وخلاصة البدر١: ١٥٤

وكذا في فساد الصوم بالأكل خطأ، وفساد الصلاة بالتكلّم خطأ، فلا يصحّ التمسّك للشافعيّ ﷺ في بقاء الصّلاة والصّوم.

فتَمَّ الآن بيان المواضع الخمسة على استقراءِ المصنِّف ﷺ، وفيه كلام كما لا يخفى.

(والتحريمُ المضافُ إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقةٌ عندنا خلافاً للبعض)، جملةُ مبتدأ تتمّةٌ لقوله: وبدلالة محلّ الكلام، جيء بها رَدّاً لزعم البعض، فإنّهم زعموا أنّ التحريمَ المضاف إلى العين كالمحارم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾[النساء:٢٣]، والخمر في قوله ﷺ: «حرمت الخمر لعينها»(١) مجازٌ عن الفعل: أي نكاح أمهاتكم، وشرب الخمر، فتكون الحقيقةُ متروكةً بدلالةِ محلّ الكلام؛ لأنّ المحلَّ في عينٍ لا يقبل الحرمة؛ لأنّ الحلَّ والحرمةَ من أوصاف الفعل.

فقلنا: نحن إنّ هذه الحرمة على حالها وحقيقتها؛ لأنّه أبلغُ من أن يقول: حرمت نكاح أمهاتكم؛ وذلك لأنّ الحرمةَ نوعان:

نوعٌ يلاقي الفعل، فيكون العبدُ ممنوعاً، والفعل ممنوعاً عنه.

ونوعٌ يلاقي المحلّ فيخرج المحلّ من أن يكون مباحاً، وصار العينُ ممنوعاً والعبدُ ممنوعاً عنه، وهذا أبلغ الوجهين في المنع.

فإن الأوّل كما يُقال للطفل: لا تأكل الخبز، وهو بين يديه.

(١) قال ﷺ:«حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها» في سنن النسائي الكبرى٤: ١٨٠، والمجتبى٨: ٣٢١، وغيرها، وعن ابن عباس ﷺ: «حرمت الخمر لعينها، والسكر من كل شراب» في شرح معاني الآثار٤: ٢٢١، وسنن البيهقي الكبير١٠: ٢١٣.

والثاني: كما يرفع الخبز من بين يديه، ويُقال له: لا تأكل، فهو بمنزلة النفي والنسخ، وهو أبلغ من النهي الحقيقيّ.

وقال بعضُ المعتزلة: إنّه مجملٌ؛ لأنّ العينَ لا يكون حراماً فلا بُدّ من تقديرِ الفعل، وهو غيرُ مُعيّن لاستواء جميع الأفعال فيه، فيجب التوقف، وهو خلفٌ منشؤه سوء الفهم.

* * *

[حروف المعاني]

ولَمَّا فَرَغَ المصنِّفُ عن بيانِ الحقيقةِ والمجازِ أَورد بذيلهما بحثُ حروف المعاني فقال:

(**ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني**): أي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معاني، وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة.

فإن (في) إذا كانت بمعنىٰ الظرفية تكون حقيقة، وإن كانت بمعنىٰ علىٰ تكون مجازاً، وعلىٰ هذا القياس.

واحترز بها عن حروفِ المباني: أعني عن حروف الهجاء الموضوعة؛ لغرض التركيب لا للمعنىٰ، وقد ذكر هذا البحث صاحب «المنتخب الحسامي» ونحوه في خاتمة الكتاب، وما فعله المصنَّف اتباعاً للجمهور أولىٰ، ولكن إطلاق الحروف علىٰ ما ذكر هاهنا تغليب؛ لأنّ كلمات الشرط والظرف أسماء.

ثمّ لَمّا كانت حروف العطف أكثرها وقوعاً قَدّمها، وقال:

(**فالواوُ لمطلقِ العطف من غيرِ تعرُّضٍ لمقارنةٍ ولا ترتيبٍ**)، يعني أنّ الواوَ لمطلق الشركة، فإن كان في عطفِ المفرد علىٰ المفرد فالشركةُ ثابتةٌ في المحكوم عليه أو به، وإن كان في عطف الجمل، فالشركةُ في مجرد الثبوت والوجود.

وبالجملة هو لا يتعرّضُ للمقارنة كما زعمه بعض أصحابنا، ولا للتَّرتيب، كما زعمه بعضُ أصحاب الشَّافعيّ رضي الله عنه.

فإذا قيل: جاءني زيد وعمرو يحتمل أنهما جاءا معاً أو تقدَّم أحدُهما على الآخر.

وحجّةُ الشّافعيّ رضي الله عنه: قوله ﷺ: «نحن نبدأ بما بدأ الله»، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨]، ففهم النبيّ ﷺ منه التَّرتيب، وقوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾[الحج:٧٧]، فإن تقديمَ الرُّكوع على السُّجودِ واجبٌ.

والجواب عن الأول: أنّ النَّبيّ ﷺ لعلّه فهم التَّرتيب من وحي غير متلو، وإنّما أحال على الآية باعتبار أنّ التَّقديمَ في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح.

وعن الثاني: أنه معارضٌ لقوله جل جلاله: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى﴾ [آل عمران:٤٣] خطاباً لمريم، فإن تقديمَ السجودِ على الرّكوع ليس بفرضٍ بالإجماع.

(وفي قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق)، جواب سؤال مقدَّرٌ يَرِدُ علينا: وهو أنه إذا قال أحد لامرأته الغير موطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، فعند أبي حنيفة رضي الله عنه: تقع واحدة، وعندهما: ثلاث.

فاعلم أنّ الواوَ للترتيب عنده فيقع الأوّل منفرداً ولم يبق المحلّ للثّاني والثّالث، وللمقارنة عندهما: فيقع الكلُّ دفعةً واحدةً والمحلُّ يقبلها.

فأجاب بأنّ في هذا المثال: **(إنّما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ موجبَ هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو، وقال: موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو)**، يعني أنّ هذا الترتيبَ عنده والمقارنةَ عندهما لم يجىء من الواو، بل من موجب الكلام عنده الافتراق إذا لم يكن كذلك فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً،

فإذا لم يقل: ثلاثاً، بل قال: أنت طالق وطالق وطالق عُلِم أنه قَصَدَ الافتراق، فيقع كلُّ منهما على حدةٍ، فيقع الأوّلُ ولم يبق محلّ للثاني والثالث.

وعندهما: موجب الكلام الاجتماع؛ لأنه لو لم يكن كذلك لَمَا علَّقَ الثلاث كله بشرط واحد، فإذا علَّقه جملة وقع جملة واحد، وقد مال فخر الإسلام[1] وصاحب «التَّقويم»[2] إلى رجحان قولهما في وقوع الثَّلاث، وهذا كلُّه إذا قَدَّمَ الشَّرط، وإن أَخره بأن قال: أنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ إن دخلت الدار فيقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وُجِد في آخرِ الكلام ما يُغيِّرُ أوَّله وهو الشَّرط، فتوقَّف الأوّل على آخره فيقعن جملة.

(وإذا قال لغير الموطوءة: أنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ إنّما تبين بواحدةٍ)، جوابُ سؤال آخر على علمائنا ﷺ: وهو أن يُقال: إذا أنجز الطَّلاقَ بدون الشرط لغير الموطوءة بأن يقول: أنت طالقٌ وطالقٌ وطالق، فعلماؤنا الثَّلاثة ﷺ: اتفقوا على أنّه تقع الواحدة ههنا، ففهم أنه بالترتيبِ عند الكل.

---

(١) وهو عليُّ بن محمد بن الحسين البَزْدَوِيّ ، أبو الحسن، فخر الإسلام، قال الكفوي: الإمام الكبير الجامع بين أشتات العلوم إمام الدنيا في الفروع والأصول له تصانيف كثيرة معتبرة، وقال السمعاني: فقيه ما وراء النهر وأستاذ الأئمة وصاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة، من مؤلفاته: «المبسوط»، و«أصول البَزْدَويّ»، و«شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصغير»، (٤٠٠-٤٨٢هـ). ينظر: الجواهر المضية٢: ٥٩٤-٥٩٥، وتاج التراجم ص٢٠٥، ومقدمة الهداية٣: ١٤، والفوائد البهية ص٢٠٩-٢١١، وكتائب أعلام الأخيار ق١٥٦/ ب-١٥٧/ ب، والأعلام٥: ١٤٨.

(٢) وهو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدَّبوسِيّ الحَنَفِيّ، أبو زيد، نسبةً إلى دَبُوسة، وهي بليدةٌ بين بُخارى وسَمَرْقَند، قال الذهبي: كان أحد من يضرب المثل في النظر واستخراج الحجج، وهو أول من أبرز علم الخلاف إلى الوجود، وكان شيخ تلك الديار، من مؤلفاته: «الأسرار في الأصول والفروع»، و«تقويم الأدلة»، و«النظم في الفتاوى»، و«شرح الجامع الكبير»، و«تأسيس النظر في اختلاف الأئمة»(ت٤٣٠هـ). ينظر: وفيات٣: ٤٨، والعبر٣: ١٧١، والنجوم الزاهرة٥: ٧٦-٧٧.

فأجاب: بأن في هذه المسألة إنّما تبين بواحدة؛ **(لأنّ الأوّل وقع قبل التكلّم بالثَّاني والثَّالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرّف)**، يعني ما جاء الترتيب من الواو، بل من التَّكلّم اللساني؛ لأنّ الإنسانَ لا يقدر أن يتكلّم بثلاثٍ كلماتٍ دفعةً واحدة، فإذا تكلّم بالأوّل ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث، بدليل أنه لو قال بلا واو: أنت طالق طالق طالق تبين بالأول بالاتفاق، فعلم أنه لا مدخل للواو فيه.

وعند الشَّافعيّ ﷺ: يقع الثلاث فيما نحن فيه؛ لأنّ الجمعَ بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع.

(وإذا زوَّج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج ثم قال المولى: هذه حرة وهذه متصلاً)، جواب سؤال آخر على علمائنا ﷺ، وهو أنه إذا زوَّج فضوليّ أمتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد أو بعقدين بغير إذن الزوج وبغير إذن المولى كليهما، فقال المولى: هذه حرة وهذه بكلام متصل، فإنه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا، فعلم أنّ الواوَ للترتيب وإلا لصحّ نكاحها.

فأجاب بأن في هذا المثال: **(إنّما يبطل نكاح الثانية؛ لأنّ عتق الأولى يبطل محلية الوقف في حقّ الثانية فبطل الثاني قبل التكلّم بعتقها)**، يعني أنّ هذا الترتيب أيضاً لم يجئ من الواو بل من الكلام؛ لأنّ نكاح الأمتين كان موقوفاً على إجازة المولى وإجازة الزوج جميعاً، فإذا أعتق المولى الأُولى أوّلاً كانت الثانية موقوفةً والأولى نافذة، فلزم أن يتوقَّف نكاح الأمة على الحرة، وهو غير جائز.

كما أنّ نكاحَها على الحرّةِ غيرُ جائز فلم يبق للثانية محلّ توقف إلى أن يتكلَّم بعتقها، ويقول: هذه.

وهذا كلُّه إذا قبل فضوليّ آخر من جانب الزوج؛ لأن الفضوليَّ الواحدَ لا يتولَّىٰ طرفي النّكاح.

وقيل: إذا تكلَّم الفضوليُّ الواحدُ بكلامين بأن قال: زَوَّجت فلانةً من فلانٍ وقبلت منه، يتوقَّف ولا يبطل.

وقيل: لا حاجة إلىٰ قوله: بغير إذن الزوج؛ لأنَّ حكمَ المسألة لا يتوقَّف عليه؛ ولهذا لم يُقيِّده شمس الأئمة بهذا القيد.

وإن أعتقَهما المولىٰ بلفظٍ واحدٍ بأن قال: أعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما؛ لعدم تحقّق الجمع بين الحرة والأمة.

وإن أَعتقهما بكلامٍ مفصولٍ فأجاز الزوج نكاحهما أو واحدةً منهما جاز نكاحُ المعتَقة الأولىٰ، ويبطل نكاح الثانية، فلا تلحقه الإجازة، وهذا إذا كان النكاحان في عقدٍ واحدٍ، فأمّا إذا كانا في عقدين، فإن كان مولىٰ الأَمتين واحداً فالحكم كما ذكرنا، وإن كانا اثنين فأُعتقت الأمتان علىٰ التعاقب فالنكاحان موقوفان، فأيُّهما أجاز الزوج جاز، وإن كان أجازهما معاً جاز نكاح المعتَقة الأُولىٰ.

(وإذا زوَّجَ رجلاً أُختين بغير إذن الزوج فبلغه الخبر، ثمّ قال: أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما إذا أجازهما معاً، وإن أجازهما متفرّقاً بطل نكاح الثانية)، هذا أيضاً جوابُ سؤال مُقدّر يرد علينا، وهو أنه إذا زوّج أحدٌ رجلاً أُختين معاً في عقدين فبلغ الرجل خبر النّكاح، فإن أجازَهما الزّوج بكلام موصول، وقال: أجزت نكاح هذه وهذه بطل النّكاحان، كأنّه أجازهما معاً، فهذا يدلّ علىٰ أنّ الواوَ للمقارنة، وإن أجازَهما الزوج بكلامٍ مفصولٍ بطل نكاحُ الثانية بلا شبهة، وهذا استطرادي للأول.

فأجاب: بأنّ في هذه الصورة إنّما بطل النكاحان كلاهما لا لأنّ الواوَ للمقارنة، (**بل لأن صدرَ الكلام يتوقّف على آخره إذا كان في آخره ما يُغيّر أوّله كالشرط والاستثناء**) إذا تأخرا في الكلام يكون أوّل الكلام موقوفاً عليهما؛ لأنهما مغيّران، فكذلك هاهنا نكاح الأخت الأخيرة يُغيّر أوّلهما؛ إذ يلزم الجمع بين الأختين بسبب تزويج الأخيرة، فإذا تَوَقَّف أَوّل الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان.

(**وقد تكون الواو للحال**)، هذا بيان المجاز في معنى الواو، كما أن كونَه للعطفِ كان بيان الحقيقة، (**كقوله لعبده: أدّي إليَّ ألفاً وأنت حرّ حتى لا يَعتق إلا بالأداء**)، فالواوُ في قوله: وأنت حرّ ليس للعطف؛ إذ لا يحسن عطف الخبر على الإنشاء فيحمل على الحال، والحالُ يكون شرطاً وقيداً للعامل، فينبغي أن يتوقَّف العتق على أداء الألف.

ويَرِدُ عليه: أنّ الحال هو قوله: وأنت حرّ لا قوله: أدي إليّ ألفاً، فينبغي أن يكون الأداء موقوفاً على العتق لا العتق موقوفاً على الأداء.

وأجيب: بأنه من باب القلب: أي كن حراً وأنت مؤدي للألف، وبأنه من قبيل الحال مقدرة: أي أدّي إليَّ ألفاً حال كونك مقدراً أنّ الحريةَ في حال الأداء، فتكون الحرية موقوفة عليه، وبأن الجملةَ الحاليةَ قائمةٌ مقام جواب الأمر كأنه قيل: أدّي إليَّ ألفاً فتصير حراً، وبأن الحرية حال الأداء، والحال وصف في المعنى، والوصفُ لا يتقدَّم على الموصوف، والحريةُ لا تتقدَّمُ على الأداء.

(**وقد تكون لعطف الجملة**)، هذا يصلح أن تكون على الحقيقة، وإنّما أَخّرَها عن بيانِ الحال التي هي مجاز؛ ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي،

ويحتمل أن تكون للمجاز؛ لأنّ أصلَ العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد هاهنا، وإنّما هي في مجرد الثبوت والوقوع.

(فلا تجب به المشاركة في الخبر: كقوله: هذه طالقٌ ثلاثاً وهذه طالقٌ فتطلق الثانية واحدة فقط)؛ لأن كلاً من الجملتين تامّة لا تفتقر إحداهما إلى الأُخرى، والعطفُ ليس إلا لمجرد سياقة الكلام.

(وكذا في قولها: طلّقني ولك ألف درهم، حتى إذا طلّقَها لا يجب شيئاً) للزوج عليها عند أبي حنيفة ﷺ؛ لأنّ قولَها ولك ألف معطوفٌ على ما سبق، وليس للحال حتى يكون شرطاً؛ لأنّ أصلَ الطَّلاق أن يكون بلا مال؛ لأنه إن ذكر المال سمي خلعاً ويصير يميناً من جانبه، وليس أيضاً من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم وفاؤه فكان لغواً، وفيه تأمل.

(وقالا: إنّها للحال فيصير شرطاً وبدلاً فيجب الألف)، يعني أنّ عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال، والحال في معنى الشرط للعامل فتصير كأنّها قالت: طلقني والحال أن لك ألفاً عليّ، فلَمّا قال: طلَّقتُ كان تقديره: طلقت بذلك الشرط، فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الألف ويكون الطَّلاق بائناً.

(والفاء للوصل والتعقيب): أي كون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلا مهلة، **(فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه لزمان وإن لطف)**: أي قلَّ ذلك الزمان بحيث لا يدرك؛ إذ لو لم يكن الزّمان فاصلاً أصلاً كان مقارناً تستعمل فيه كلمة: مع؛ وإطلاق التراخي هاهنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثمّ.

(فإذا قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ)، فإن لم تدخل الدارين أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولىٰ بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولىٰ بتراخٍ لم تطلّق؛ لأنه لم يوجد الشرط.

(وتستعمل في أحكام العلل) علىٰ سبيل الحقيقة؛ لأنّ الفاء للتعقيب، والأحكام تعقبُ العلل وتترتب عليها بالذات، وإن كانت مقارنة لها بالزمان، **(فإذا قال: بعتُ منك هذا العبد بكذا، وقال الآخر: فهو حرٌّ يكون قبولاً للبيع)**: أي قبلت فحرَّرت؛ لأنه رتَّب الإعتاقَ علىٰ الإيجاب، ولا يترتَّب عليه إلا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء.

ولو قال: هو حرّ أو وهو حرّ لا يكون قبولاً للبيع فيحتمل أن يكون إخباراً عن الحرية الثابتة قبل الإيجاب، وأن يكون إنشاءً للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والإعتاق بالشكّ.

(وقد تدخل على العلل إذا كانت ممّا تدوم)، فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء، وإن لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها؛ لأنها تتقدّم الحكم فكيف تكون محل الفاء، وهذا كما يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، فإن إتيان الغوث وإن كان آنياً لكن ذاته دائمة تبقىٰ إلىٰ مدة فيكون سابقاً علىٰ البشارة ولاحقاً عنها فيتحقَّق معنىٰ التعقيب فيدخل عليه الفاء، وهذا ممّا شرطه فخر الإسلام ﷺ احتيالاً لمعنىٰ التعقيب.

وذكر صاحب «التَّوضيح» وغيره: أنّها إنّما تدخل على العلة إذا كانت علّة غائية؛ ليكون وجودها مؤخراً عن المعلول، فيتحقَّق معنى التعقيب والكلام فيه طويل.

(كقوله: أدي إليّ ألفاً فأنت حرّ: أي أديّ إلي ألفاً لأنك حُرّ فيعتق في الحال)، فالحريةُ دائمةُ الوجود حيث كانت موجودة قبل الأداء، وتبقى بعده إلى مدّة فلا تتوقف على أداء الألف، بل يكون حرّاً ويصير الألف ديناً عليه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تقديره: إن أدَّيت فأنت حرّ، فيصير جواباً للأمر وتتوقف الحرية على الأداء ويتحقّق معنى التعقيب بلا تكلف؟

أجيب: بأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير كلمة: إن؛ وكلمة: إن؛ إنّما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل إذا كانت ظاهرة، أمّا إذا كانت مقدرة فلا تجعلها بمعنى المستقبل، فلا يُقال: إئتني أكرمتك وأنت مكرم.

(وتستعار لمعنى الواو في قوله: له عليّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان)، بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقته؛ لأنّ الفاءَ في قوله: فدرهم لا يُمكن أن تكون للتعقيب؛ إذ التعقيب إنّما يكون في الأعراض دون الأعيان، والدرهمُ عينٌ لا يتصوّر فيه التعقيب إلاّ بسبب الوجوب في الذمّة، والحال أنه لم يباشر سبباً آخر بعد التكلّم بالدرهم الأوّل حتى يكون وجوب هذا عقيب الأوّل، فلا بُدّ أن يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان.

وقال الشَّافعي رضي الله عنه: لمّا لم يستقم معنى الفاء جُعِل تأكيداً لما قبله كأنّه قيل: فهو درهمٌ فيلزمه درهم واحد.

(وثمّ للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف)، فإذا قال: أنت طالق ثمّ طالق، فكأنه سكت على قوله: أنت طالق وبعد ذلك قال: ثمّ طالق، وهذا هو الكامل في التراخي: أي في التكلّم والحكم جميعاً، وهو مذهب أبي حنيفة ﵁؛ لأنّ التراخي في الحكم مع الوصل في التكلّم ممتنعٌ في الإنشاءات، فلَمّا كان الحكم متراخياً كان التكلّم متراخياً تقديراً.

(وعندهما: التراخي في الحكم مع الوصل في التكلّم) عملاً بالظاهر؛ لأنّ ظاهرَ اللفظ موصولاً مع الأوّل، والعطف لا يصحّ مع الانفصال، فكان الأولى هو التراخي في الحكم فقط.

وثمرة هذا الخلاف ما بَيَّنه بقوله: **(حتى إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق ثمّ طالق ثم طالق إن دخلت الدار، فعنده يقع الأوّل ويلغو ما بعده)**؛ لأنّ التراخي لَمّا كان في التكلم فكأنه قال: أنت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطَّلاق ولم يبق محلاً لما بعده؛ لأنها غيرُ موطوءة فيلغو، وهذا إذا أخر الشرط.

(ولو قَدَّم الشَّرط) بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق **(تعلق الأول به ووقع الثَّاني ولغا الثَّالث)**؛ لأنّ الأوّل متصل بالشرط فلا بدّ أن يكون معلّقاً به، ثمّ لما سكت، وقال: طالق وقع هذا الثاني في الحال، ثمّ لَمّا قال: طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل.

وفائدة تعلّق الأول: أنه إن ملكها ثانياً بالنكاح ووجد الشرط يقع الطَّلاق حينئذٍ بالتعليقِ السابق، ولا يقال: إذا كان التراخي في التكلّم بقي قوله: طالق بلا مبتدأ فكيف يقع؛ لأنا نقول: يضمر المبتدأ بدلالةِ العطف؛ لأنه ضروريٌّ فكأنّه قال: ثمّ أنت طالق، بخلاف الشرط فإنه زائد لا يحتاج إلى تقديره.

(وقالا: يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب)؛ لأنّ الوصلَ في التكّلم متحقّق عندهما، ولا فصل في العبارة، فيتعلّق الكلّ بالشرط سواء قدّم الشرط أم أخر، ولكن في وقت الوقوع ينزلن علىٰ الترتيب، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلاث، وإن لم تكن مدخولاً بها يقع الأوّل وبانت به ولا يقع الثاني والثالث.

وأمّا عند أبي حنيفة ﵁ فإن كانت غيرَ مدخول بها فقد علمت حالها، وإن كانت مدخولاً بها فإن قَدَّمَ الجزاء يقع الأوّل والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط، فكأنه سكت علىٰ الأولين ثم قال: أنت طالق إن دخلت الدار، وإن قدّم الشَّرط تعلّق الأوّل بالشَّرط ووقع الثَّاني والثَّالث في الحال لما قلنا هكذا قيل.

(وفي قوله ﷺ: «فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير»[1] **)** بيانٌ لمجاز كلمة: ثمّ؛ بعد بيان حقيقتها.

وجوابٌ سؤال مقدّرٌ، وهو أنّ الشَّافعيّ ﵁ يقول: بجواز تقديم الكفارة بالمال عن الحنث؛ لأنه ﷺ قال: «مَن حلف علىٰ يمين ورأىٰ غيرها خيراً منها، فليكفر عن يمينه، ثم ليأت بالذي هو خير»، فإتيان الخير كناية عن الحنث، وذكرها بلفظ: ثمّ؛ بعد التَّكفير، فعُلِم أن تقديم الكفّارة عن الحنث جائز.

فأجاب المصنف ﵁ أن لفظ: ثم؛ في هذا الحديث: **(استعير لمعنى الواو عملاً بحقيقة الأمر تدلّ عليها الرواية الأخرى)**، وهي قوله ﷺ: «فليأت بالذي هو خير ثمّ ليكفر عن يمينه»[2]، فإنه يقتضي تقديم الحنث علىٰ الكفارة فوجب التطبيق

---

(١) في صحيح مسلم٣: ١٢٧١.

(٢) قال ﷺ: (مَن حلف علىٰ يمين فرأىٰ غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه) في صحيح مسلم ٣: ١٢٧٢، وصحيح ابن حبان ١٠: ١٨٨.

بينهما، بأن يجعل ثم في الرواية الأولىٰ بمعنىٰ الواو فيفهم منه وجوب كلا الأمرين: أعني الكفّارة والحنث من غيرِ تقديم أحدهما علىٰ الآخر، ثمّ يفهم الترتيب، وهو تقديم الحنث علىٰ الكفّارة من الرِّواية الأخرىٰ، ولم يعكس؛ لأنّ تقديم الكفّارة علىٰ الحنث غير واجب بالاتفاق.

غايته أنّه جائزٌ عند الشَّافعي رضي الله عنه، فلو عملنا بالرواية الأولىٰ يلزم وجوب تقديم الكفارة علىٰ الحنث وهو خلاف الإجماع، ويلزم تخصيص الكفارة بالمال من غير مرجح، ويلزم إلغاء الرواية الأخرىٰ، فلذا عملنا بالرواية الأُخرىٰ وجعلنا لفظ: ثمّ؛ في الأولىٰ بمعنىٰ الواو ليبقىٰ الأمر علىٰ حقيقته؛ لأنّ المجازَ في الحرفِ خير من المجاز في الفعلِ بحمل الأمر علىٰ الإباحة ونحوها.

(**وبل لإثبات ما بعده والإعراض عمّا قبله على سبيل التدارك**): أي تدارك الغلط بمعنىٰ أنا غلطنا في تكلّم ما قبل بل؛ إذ لم يكن مقصوداً لنا وإنّما المقصود ما بعده لا أنّه خطأٌ في الواقع ونفس الأمر، فإذا قلت جاءني زيدٌ بل عمروٌ، وكان معناه: إنّ المقصودَ إثباتُ المجيءِ لعمرو لا لزيد، فزيدٌ يحتمل مجيئه وعدمه، فإذا زدت عليه: لا؛ فتقول: جاءني زيدٌ لا بل عمرو، كان نصّاً في نفي المجيء عن زيد، هذا إذا جاء في الإثبات، وإن جاء في النَّفي بأنّ يُقال: ما جاءني زيدٌ بل عمرو، فقيل: يصرف النفي إلىٰ عمرو، وقيل: يصرف الإثبات إليه علىٰ ما عُرِف في النحو.

(**فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة: أنت طالق واحدة بل ثنتين؛ لأنه لم يملك إبطال الأوّل فيقعان**)، تفريعٌ علىٰ كونه للإعراض كما قبله يعني أنّ الإعراض عمّا قبله إنّما يصحّ إذا كان ما قبله صالح للإعراض كما في الأخبار، أمّا في الإنشاءات فلا يمكن ذلك، فيقع الأول والثاني جميعاً.

ففي مسألة الطَّلاق أراد أن يضربَ عن الواحدة إلى الاثنتين، فالقياس يقتضي أن لا يقع الأول بل الآخر، ولكن لمَّا لم يصحّ الإعراض عن الطَّلاق لا جرم يعمل بالأوّل والآخر معاً فيقع الثلاث.

(**بخلاف قوله: له عليّ ألف بل ألفان**)، جواب عن قياس زفر ﷺ فإنّه يقيس مسألة الإقرار على مسألة الطَّلاق فيقول: يلزمه في هذا المثال ثلاثة آلاف.

ونحن نقول: إنه إقرارٌ وإخبارٌ وهو يحتملُ الإضراب وتدارك الغلط، فيعمل على أصله، والطَّلاقُ إنشاءٌ لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية إلى العمل بهما.

(**ولكن للاستدراك بعد النَّفي**): أي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك: ما جاءني زيد، فأوهم أنّ عمراً أيضاً لم يجء لمناسبة وملازمة بينهما، فاستدركت بقولك: لكن عمرو، وهي إن كانت مخفّفة فهي عاطفة، وإن كانت مشدّدة فهي مشبهة ومشاركة للعاطفة في الاستدراك.

ثمّ إن كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي، وإن كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والإثبات جميعاً (**غير أنّ العطفَ إنّما يصحّ عند اتساق الكلام وإلا فهو مستأنف**)، يعني أنّ لكن وإن كانت للعطف لكن العطف إنّما يصحّ إذا كان الكلام متسقاً مرتبطاً، ونعني بالاتساق أن يكون لكن موصولاً بالكلام السابق، ولا يكون نفي فعل وإثباته بعينه، بل يكون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر، وإن فُقِد أحد الشرطين فحينئذٍ يكون الكلام مستأنفاً مبتدأ لا معطوفاً.

ولمّا كانت أمثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الأصوليين لم يتعرّض لها، وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال:

(كالأمة إذا تزوّجت بغيرِ إذن مولاها بمئة درهمٍ فقال: لا أجيز النكاح، ولكن أُجيزه بمئة وخمسين درهماً، إنّ هذا فسخ للنكاح، وجعل لكن مبتدأ؛ لأنّ هذا نفي فعل وإثباته بعينه)، فإنّ في هذا المثال لمّا قال المولى: أوّلاً لا أُجيز النكاح فقد قلعَ النكاح عن أصلِهِ ولم يبق له وجهُ صحّةٍ، ثمّ قال بعده: ولكن أُجيزه بمئةٍ وخمسين يلزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه؛ لأنّ المهرَ في النكاح تابعٌ لا اعتبار له، فيتناقض أوّل الكلام بآخره، فحملناه على ابتداءِ النكاحِ بمهرٍ آخر وفسخ النكاح الأوّل الذي عقدتْهُ، فيكون لكن للاستئناف لا للعطف.

ولو قال المولى في جوابها: لا أُجيز النكاح بمئة ولكن أُجيزه بمئة وخمسين، يكون هذا بعينِهِ مثال الاتساق، فيبقى أَصل النكاح ويكون النفي راجعاً إلى قيد المئة والإثبات إلى قيد المئة والخمسين، فلا يكون نفي فعل وإثباته بعينه.

(وأو لأحد المذكورين وقوله: هذا حرّ أو هذا: كقوله: أحدهما حرّ)، وهذا مختارُ شمس الأئمة وفخرُ الإسلام.

وذهبت طائفةٌ من الأُصوليين وجماعةُ النحويين إلى أنّها موضوعةٌ للشكّ، وهو ليس بسديد؛ لأنّ الشَّكَّ ليس معنى مقصوداً للمتكلّم، قصد تفهيمه للمخاطب، وإنّما يلزم الشكّ من محلّ الكلام، وهو الخبرُ المجهول؛ ولذا لزم منه التخيير في الإنشاء.

ولو سُلِّم أنّ الشكَّ مقصودٌ فقد وُضِع له لفظ الشكّ.

(وهذا الكلامُ إنشاءٌ يحتمل الخبر، فأوجب التّخيير على احتمالِ أنّه بيانٌ)، يعني أنّ قولَه: هذا حرّ أو هذا إنشاءٌ من حيث الشرع؛ لأنّ الشرعَ وضعه لإيجادِ الحرية بهذا اللفظ، ولكنّه يحتمل أن يكون إخباراً عن حريةٍ سابقة على هذا الكلام لأجل كونه خبراً من حيث اللغة، ولمّا كان هو ذا جهتين فأوجب التخيير: أي تخيير المتكلّم من حيث كونه إنشاءً بعد ذلك بأن يوقع العتق في أيّهما شاء، ويُعيّن أنّ هذا كان مراداً لي على احتمال أن يكون هذا التعين بياناً للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبراً.

(وجعل البيان إنشاءً من وجهٍ وإظهاراً من وجهٍ): أي كما أنّ المُبيَّنَ ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين:

١. إنشاءٌ من وجهٍ كأنّه يوجد العتق الآن في وقتِ البيان، فتشترط له صلاحيّة المحلّ؛ لأنّ إنشاءَ العتق لا يكون إلاّ في محلٍّ صالحٍ له، فإذا مات أحد العبدين قبل البيان ويقول: إنه كان مراداً لي لم يقبل؛ لأنه لم يبق محلاً لإيجاد العتق، وتعيّن الحيّ للعتق.

٢. وإظهارٌ من وجهٍ للخبر المجهول السابق؛ فلهذا يُجبرُ عليه من جانب القاضي، وإلاّ ففي الإنشاء لا يُجبر القاضي بأن يَعتقَ عبدَه البتة.

فالحاصلُ أنّ جهةَ الإنشائيةِ والخبريةِ قد اعتبرت في كلٍّ من المُبيَّن والبيان بوجهين مُختلفين احتياطاً، ففي المُبيَّن من حيث قبوله التخيير والبيان، وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره، فإن بَيَّنَ الميتَ لا يصحّ للتهمة، وإن بَيَّنَ عبداً قيمتُه أكثر من ثلثِ المال في مرضِ موته يصحّ لعدم التهمة.

(وإذا دخلت في الوكالة يصحّ) بأن يقول: وكلت هذا أو هذا، فأيّهما تصرَّف صحَّ، ولا يُشترط اجتماعُهما؛ لأنّ أو في موضع الإنشاء للتخيير، والتوكيلُ إنشاء، **(بخلاف البيع والإجارة)**، فإنه لا يصحّ التردّد فيهما بأن يقول: بعت هذا أو هذا، أو بعت هذا بألف أو بألفين، وآجرت هذا أو هذا، أو آجرت هذا بألف أو بألفين؛ لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً مع عدم تعيين مَن له الخيار.

(إلا أن يكون مَن له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة) متعلّقٌ بالبيع والإجارة: أي لا يصحّ البيع والإجارة قط إلا أن يكون مَن له الخيار معلوماً بأن يقول: على أنّ الخيارَ في التعين للبائع أو للمشتري، أو للآجر أو للمستأجر، ويكون الخيار واقعاً بين اثنين أو ثلاثة من المبيع والثمن، ومن الأجرة والدار لا أزيد من الثلاثة؛ لأنّ الثلاثةَ تشتمل على الجيد والوسط والرديء، والرابع زائدٌ لا حاجة إليه، والجهالةُ غيرُ مفضية إلى المنازعةِ لتعيين مَن له الخيار، **(فيصحّ استحساناً)** إلحاقاً لهذا الخيار بخيار الشرط.

وعند زفر والشَّافعي ﷺ: لا يصح قياساً للجهالة.

(وفي المهر كذلك عندهما إن صَحّ التخيير، وفي النَّقدين يجب الأقل)، يعني إذا دَخَلَ أو في المهر بأن يقول: تزوّجت على هذا أو هذا، فأيُّهما أعطاها صَحّ عندهما، ولكن بشرطِ أن يصحّ التخيير بين الشيئين بأن يكون كلٌّ منهما دائراً بين النفع والضرر باختلاف الجنس أو الصفة، بأن يقول: على ألفِ درهمٍ أو مئةِ دينارٍ، أو يقول: على ألفٍ حالةٍ أو ألفين مؤجَّلةً، أو يقول: على هذا العبدِ أو هذا العبد، فإنّ كلاً من هؤلاء مشتملٌ على نفعٍ وضررٍ وعسرٍ ويسرٍ، فيصحُّ التخيير فيعطيها ما شاء.

وإن لم يصحّ التخيير بأن يكون بين القليلِ والكثيرِ من جنسٍ واحدٍ من النقدين مثلاً يقول: تزوّجتك على ألفِ درهمٍ أو ألفي درهم يجب الأقل لا محالة؛ إذ لا فائدة للزوج من هذا الاختيار بل نفعُه في إعطاءِ الأقل البتة، ولم يعتبر نفعُها في قبولِ الكثير؛ لأنَّ الأصلَ براءةُ الذمّة، والمال في النكاح ليس أمراً أصلياً حتى تعتبر رعاية الزيادة.

وقد فُهِم من هذا التقرير: أنّ قيدَ في النقدين اتفاقي؛ لأنه إذا تزوَّج على هذا العبد أو هذا العبد يجب عندهما العبد الأقلّ قيمة، وهكذا قيل: وهذا كلّه عندهما.

(**وعنده: يجب مهر المثل**) في كلِّ من هذه المسائل؛ لأنه هو الموجبُ الأصليُّ في النكاح، والعدول عنه إلى المُسمّى إنّما يكون عند معلوميةِ التَّسمية ولم توجد، ولكن في صورةِ الألفِ الحالة والألفين النَّسيئة إن كان مهرُ المثل ألفين أو أكثر فالخيار لها، وإن كان أقلّ من ألفٍ فالخيارُ للزَّوجِ يُعطيها أيَّهما شاء.

(**وفي الكفّارة يجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض**)، يعني أنّ في كلّ كفارةٍ رُدِّد فيها بين الأشياء بكلمةٍ: أو؛ كما في كفّارة اليمين من قوله جَلَّالِهُ: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة:٨٩]، وكما في كفّارةِ حلق الرأس من عذر من قوله جَلَّالِهُ: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦]، وكما في كفّارةِ جزاء الصيد من قوله جَلَّالِهُ: ﴿فجزاء مثل فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة:٩٥] يجب عندنا أحد الأشياء على سبيل الإباحة، فلو أدّى الكلّ لا يقع عن الكفّارة إلا واحد، والباقي تبرّع، وإن عَطّل الكلّ يُعاقب على واحدٍ منها.

بخلاف البعض **(وهم العراقيون والمعتزلة)**، فإنّ الكلَّ واجبٌ عندهم على سبيل البدل، فإن فعلَ أحدَها سَقَطَ وجوب باقيها، وإن أدّى الكلّ يقع الكلُّ واجباً، وإن عطَّلَ الكلّ يُعاقب على الجميع.

قلنا: هذا خلافُ وضعِ اللغةِ والشرعِ فلا يعتبر.

ثمّ بعد الفراغ عن حقيقة كلمة: أو؛ شرع في مجازها فقال:

(قال تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ﴾ [المائدة:٣٣] **للتخيير عند مالك ﷺ، وعندنا بمعنى بل)** تمامُ الآية: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾، فإنّ اللهَ تعالى قد نقل للمحاربين ولساعي الفساد أعني قطاع الطريق أربعة أجزية: من القتل والصلب وقطع الأيدي والأرجل من خلاف والنفي من الأرض بطريق الترديد بكلمة؛ أو.

فمالك رضي الله عنه يقول: إنّها على حالها، فيتخيّر الإمام بينها.

وعندنا: بمعنى بل للإضراب عن كلام والشروع في آخر؛ لأنّ جنايات قطّاع الطريق كانت على أربعة أنواع: أعني أخذ المال فقط، [والقتل فقط]، والقتل وأخذ المال جميعاً، والتخويفُ فقط من غيرِ قتل وأخذ المال، فقابل بهذه الجنايات الأربع الأجزية الأربع، ولكن لم يذكر الجنايات في النصّ اعتماداً على فهم العاقلين، وذلك لأنّ الجزاءَ إنّما يكون على حسب الجناية، فغِلَظُها بغلظِهِ وخفَّتِها بخفَّتِه، ولا يليقُ من الحكيم المطلق أن يُجازي أغلظَ الجناية بأخفّها أو بالعكس.

فكان تقديرُ عبارة القرآن: **(أن يقتلوا إذا قتلوا فقط، بل يصلبوا إذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم وأرجلهم إذا أخذوا المال فقط،**

بل ينفوا من الأرض إذا خَوّفوا الطريق)، وقد وَرَدَ هذا البيان بعينِهِ بما رُوِي عن النبيّ ﷺ: «أنه وادع أبا بردة أن لا يعينه ولا يعين عليه، فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع أصحابُ أبي بردة عليهم الطريق، فنزل جبريل ﷺ بالحدّ فيهم: أن مَن قتَلَ وأَخذ المال صُلب، ومَن قتَلَ ولم يأخذ المال قُتِل، ومَن أخذ المال ولم يقتلْ قُطِعت يدُه ورجلُه من خلاف، ومَن أَفْرَدَ الإخافة نُفِي من الأرض»[1].

ولكن حمل أبو حنيفة رضي الله عنه قوله: مَن قتل وأخذ المال صُلب على اختصاصِ الصَّلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصَّلب، بحيث لا يجوز فيها غيرُه، بل أثبت للإمام الخيار، فالأربعةُ: إن شاء قطع ثم قتل أو صلب، وإن شاء قتَلَ أو صَلَبَ من غير قطع؛ لأنّ الجناية تحتمل الاتحاد والتعدّد، فتراعى كلتا الجهتين فيه.

والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر، بل النفي عن الظُّهور على وجه الأرض بأن يُحبسوا حتى يتوبوا.

ثمّ شَرَعَ في مثالٍ آخرٍ لمجازها على مذهبِ أبي حنيفة رضي الله عنه خاصّة فقال:

(وقالا إذا قال لعبده ودابّته: هذا حرّ أو هذا، إنه باطل؛ لأنه اسمٌ لأحدهما غير عين، وذلك غير محلّ للعتق)؛ لأنّ حقيقةَ كلمةَ: أو؛ أن يردّد بين شيئين يكون كلّ واحدٍ منهما صالحاً لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يُعين المتكلّم بعد ذلك أحدهما، وهاهنا الدابّة غيرُ صالحةٍ للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام.

---

(١) في شرح القسطلاني على البخاري١٠: ٢، وعمدة القاري١٨: ٢٠٢: «وذكر الثعلبي عن الكلبي أنها نزلت في قوم من بني هلال، كان أبو برزة الأسلمي عاهد النبي ﷺ أن لا يعينه ولا يعين عليه ومن أتاه من المسلمين فهو آمن فمر قوم من بني كنانة يريدون الإسلام بناس ممن أسلم من قوم أبي برزة قال: ولم يكن أبو برزة يومئذ شاهدا، فقتلوهم وأخذوا أموالهم، فنزلت هذه الآية».

وقيل: إنّ هذا إذا لم ينو، وإن نَوَىٰ العبدُ خاصّة يَعْتَق عندهما علىٰ ما في «المبسوط»[1].

(وعنده: هو كذلك، لكن على احتمال التَّعيين)، يعني قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إن الأمرَ كذلك في الحقيقة ونفس الأمر علىٰ ما قلتم، لكنّه علىٰ سبيلِ المجاز يحتمل التَّعيين، **(حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين)**، بأن يردِّد بين العبدين، ويقول: هذا حرّ أو هذا، فيجبره القاضي علىٰ التَّعيين، فلو لم يكن يحتمل التَّعيين لَمَا أَجْبَره عليه.

(والعملُ بالمحتمل أولى من الإهدار)؛ لأنّ كلامَ العاقل البالغ يصحَّحُ حسب الإمكان بالحقيقة أو المجاز، **(فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عمّا يحتمله وإن استحالت حقيقته)**، فجَرَىٰ علىٰ أصلِهِ المذكور في قوله للأكبر سناً منه: هذا ابني بجعله مجازاً عمّا يحتمله بعد استحالة الحقيقة.

(وهما يُنكران الاستعارة عند استحالة الحكم)، فهما جريا علىٰ أصلِهما في ذلك المثال فيبطل هاهنا كما بطل.

ثمّ ذكر مجازاً آخر لها فقال:

---

(١) لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرَخْسِيّ، أبي بكر، شمس الأئمة، والسَّرَخْسِيُّ نسبة إلىٰ سَرَخْس، بلدة قديمة من بلاد خُراسان، قال الكفوي: كان إماماً علامة حجَّة متكلماً مناظراً أصولياً مجتهداً، ومن مؤلَّفاته: «شرح السير الكبير»، و«أصول السرخسي»، و«شرح مختصر الطحاوي»، توفي في حدود(٥٠٠)، ينظر: تاج ص٢٣٤، والجواهر المضية٣: ٧٨، والفوائد ص٢٦١، والكشف١: ١١٢.

(وتُستعارُ للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها)، يعني كما أنّ الواوَ تدلّ على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما، فكذلك: أو؛ فتكون بمعنى الواو، لكن الواو تدلُّ على الاجتماع والشمول، وأو تدلُّ على انفرادِ كلٍّ منهما عن الآخر فلا تكون عينها.

(وذلك): أي كونها مستعارةً بمعنى الواو إذا كانت في موضعِ النفي أو موضع الإباحة؛ لأنهما قرينتان لهذا المجاز، ولا يُصار إليه إلا بقرينة: **(كقوله: والله لا أُكلم فلاناً أو فلاناً حتى إذا كلَّم أحدَهما يحنث، ولو كلّمهما لم يحنث إلاّ مرّةً)**، مثال لوقوعها في موضع النفي، والظاهر أنّ قوله: حتى إذا كلَّم؛ تفريعٌ لكونها بمعنى الواو.

وقوله: ولو كلمهما؛ تفريعٌ لعدم كونها عين الواو، يعني إذا كانت بمعنى الواو فيعمّ الحنث بتكلّم أحدهما أيّهما كان؛ إذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث إلا بتكلّم أحدهما، فإذا تكلّم بأحدهما ارتفع اليمين وحنث به، ثم بتكلّم آخر لم يتعلّق حكم الحنث.

وإذا لم تكن عين الواو فلو كلَّمهما جميعاً لم يحنث إلا مرةً، ولم يجب عليه إلا كفّارة يمين واحدة؛ إذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد إلا مرّةً واحدة، ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين، فتجب الكفّارة لكلّ واحدٍ منهما على حدة.

وقيل: التفريعُ على العكس، يعني أنّ قوله: حتى إذا كلّم أحدهما يحنث؛ تفريعٌ على عدم كونها عين الواو؛ لأنها لو كانت عينَ الواو لم يحنث إلا بتكليم

المجموع من حيث المجموع، فيتوقَّف الحنث على أن يتكلَّمَ بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلّم أحدهما، فإذا لم تكن عينَ الواو يحنث بتكلّم أيهما كان.

وإن قولَه: ولو كلمهما لم يحنث إلاّ مرة واحدة؛ تفريعٌ على كونها بمعنى الواو؛ إذ لو تكلّم في هذا المقام بالواو لم يحنث إلا مرّة، ولم تجب إلا كفّارة واحدة، وإن كلَّمهما جميعاً فكذلك أو.

(**ولو حلف لا يُكلِّمُ أحداً إلاّ فلاناً أو فلاناً فله أن يُكلمَهما**)، مثال: لوقوعها في موضع الإباحة؛ لأنّ الاستثناءَ من الحظرِ إباحةٌ وإطلاق.

والتفريع في قوله: فله أن يُكلِّمَهما؛ تفريعٌ على كونها بمعنى الواو؛ إذ لو تَكلَّمَ هاهنا بالواو لجاز له التكلُّم بهما فكذا في أو.

ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحلّ التكلُّم إلاّ من واحدٍ، فإذا كَلَّمَ أحدَهما انحلت اليمين، ثمّ إذا تَكَلَّمَ بالآخر [لم] تجب الكفارة، ولم يذكر هاهنا ثمرة عدم كونها عين الواو.

وقيل: تظهر ثمرته في قوله: جالسوا الفقهاء أو المحدثين، فإنّه إن تَكَلَّمَ بالواو تجب عليه مجالستهما، وإن تَكَلَّمَ بأو تُباحُ له مجالستُهما، فأو تفيد إباحة الجمع، والواو توجبه، وهذا مما لا يعرف، والفرق بين الإباحة والتخيير على طريق العربية والأصوليين مشهورٌ.

ثمّ ذَكَرَ مجازاً آخراً لأو فقال:

(**وتُستعارُ لمعنى؛ حتى أو إلا أنْ؛ إذا فَسَدَ العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية**)، يعني الأصل في: أو؛ أن تكون للعطف، فإذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسماً وفعلاً، أو ماضياً ومضارعاً، أو مثبتاً ومنفياً، أو شيئاً آخر

يُشوش العطف ويمنعُه، ويكون أوّلَ الكلام ممتداً بحيث تُضْرَبُ له غايةٌ فيما بعدها، فحينئذٍ تُستعار كلمة: أو؛ بمعنى حتى، أو إلا أن، فعدمُ استقامة العطف باختلاف الكلامين يَكفي لخروج: أو؛ عن معناها، ولكن كون السابق ممتداً بحيث يحتمل ضربَ الغاية فيما بعدها شرطٌ لكونها بمعنى: حتى أو إلا أنّ؛ لأنّ حتى للغاية ينتهي بها المغيا، كما أنّ أحدَ الشيئين في: أو؛ ينتهي بوجود الآخر.

وإلا أنّ؛ استثناءٌ في الواقع، حكمُه مخالفةُ ما سَبَق في الأحكام، كما أنّ حكمَ المعطوف بأو يُخالف حكمَ المعطوف عليه بوجودِ أحدِهما فقط، فيتحقَّق بين: أو؛ وبين كلّ من: حتى وإلا أن؛ مناسبة يجوز استعارتها لهما، لكن الفرق بين: حتى وإلا أن؛ أنّ حتى تجيء بمعنى العطف أيضاً دون إلا أن، وأنّ كونَ الثاني جزءٌ من الأوّلِ عنده شرطٌ في حتى دون إلاّ أن، وسيجيءُ تحقيقُه في بحث حتى.

كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ [آل عمران:١٢٨] ، فإن قوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ﴾ لا يصلح أن يكون معطوفاً على قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ﴾ ؛ لعدم اتساق النظم، ولا على قوله: ﴿ٱلْأَمْرِ﴾ أو ﴿شَيْءٌ﴾ ، وهو ظاهر، ولكنَّه يصلح قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ﴾ أن يمتدَّ إلى غاية التوبة أو التعذيب، فيكون: أو؛ بمعنى: حتى؛ أو: إلا أن؛ فيكون المعنى: ليس لك من أمر الكفار شيءٌ في دعاء الشرّ أو طلب الشفاعة حتى يتوب الله عليهم، فإنّه حينئذٍ يكون له طلب الشفاعة أو يُعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر.

ورُوِي أنّ النبيّ ﷺ استأذن الله أن يدعو عليهم فنزلت، وقيل: إنّه لمّا شُجَّ وجهُه ﷺ يوم أحدٍ سأله أصحابه أن يدعو عليهم فقال ﷺ: «ما بعثني الله لعاناً

ولكن بعثني داعياً، اللهم اهدي قومي فإنّهم لا يعلمون»[1] فنزلت، ونَهَىٰ اللهُ عن الدعاء عليهم أو سؤال الهداية لهم، وهذا ما جَرَىٰ عليه الأصوليون.

وقد ذكر صاحب «الكشاف»[2]: أنّ قولَه: أو يتوبَ عليهم معطوفٌ علىٰ قوله: ﴿ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ ﴾[آل عمران:١٢٧]، وقوله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ ﴾، جملةٌ معترضةٌ بينهما، والمعنىٰ: إنّ اللهَ تعالىٰ مالكُ أمرهم فإمّا أن يُهلكَهم أو يَهزمَهم أو يتوبَ عليهم إن أَسلموا أو يُعذبهم إن أَصرّوا علىٰ الكفر، وليس لك من أَمرهم شيء، إنّما أنت عبدٌ مبعوثٌ لإنذارهم.

فنظرُ الأصوليين إنّما هو في مجردِ قوله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ ﴾ حتىٰ منعوا العطف عليه، ولم يلتفتوا إلىٰ ما سَبَق، فكلا الأمرين صحيحٌ كما تَرَىٰ.

(**وحتى للغاية كإلى**)، يعني أنّ: حتىٰ؛ وإن عُدَّت هاهنا في حروف العطف لكنّ الأصلَ فيها معنىٰ الغاية كإلىٰ، بأنْ يكونَ ما بعدها جزءٌ لما قبلها كما في المثال: أكلت السمكةَ حتىٰ رأسَها، أو غيرَ جزءٍ كما في قوله تعالىٰ: ﴿سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قيل: يا رسول الله ادع علىٰ المشركين قال: «إني لم أبعث لعانا، وإنما بعثت رحمة» في صحيح مسلم٤: ٢٠٦، وعن عبد الله رضي الله عنه، قال: «كأني أنظر إلىٰ رسول الله ﷺ يحكي نبياً من الأنبياء ضربه قومه، وهو يمسح الدم عن وجهه، ويقول: رب اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون» في صحيح مسلم٣: ١٤١٧.

(٢) لمحمود بن عمر بن محمد الخورازمي الزَّمَخْشَرِيّ الحنفي، أبي القاسم، جار الله،، نسبةً إلىٰ زَمَخْشَر، بلدة من قرىٰ خوارزم، من مؤلفاته: «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، و«الفائق في تفسير الحديث»، و«المفصل»، و«المستقصىٰ في أمثال العرب»، و«شقائق النعمان في حقائق النعمان»، (٤٦٧-٥٣٨هـ). ينظر: الأنساب١: ١٦٣، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة٢: ٢٨٠، والكامل في التاريخ٩: ٨، وروضة المناظر في علم الأوائل والأواخر ص٢٠٩، وطرب الأماثل ص٥٥٣-٥٥٥.

﴿٥﴾ [القدر:٥]، وأمّا عند الإطلاق وعدم القرينةِ فالأكثرُ على أنّ ما بعدها داخلٌ فيما قبلها، وسيأتي تفصيل إلى في موضع آخر.

(**وتُستعملُ للعطف مع قيام معنى الغاية**) بمناسبة أنّ المعطوفَ يعقب المعطوفَ عليه بالذكر والحكم، كما أنّ الغايةَ تعقبُ المغيا: (**كقولهم: اسْتَنْت الفِصال حتى القَرْعَى**)، الفصالُ جمعُ فصيلٍ وهو ولد الناقة، والاستنانُ أن يرفعَ يديه ويطرحَهما معاً في حالة العدو، والقَرْعى جمعُ قَريع، وهو الفصيلُ الذي له بشر أبيضٌ للداء، فهو معطوفٌ على الفصالِ مع قيامِ معنى الغاية؛ لأنه كان أرذل من الفصال لا يُتوقعُ الاستنان منها، وهذا مَثَلٌ يُضْرَبُ لِمَنْ يتكلّم مع مَن لا ينبغي أنْ يتكلَّم بين يديه لعلوِ قدره، وهذا كلُّه في الأسماء.

(**ومواضعُها في الأفعال**): أي بيانُ مواضع استعمال كلمة: حتى؛ في الأفعال (**أن تجعلَ غايةً بمعنى: إلى؛ أو غايةً هي جملة مبتدأة**).

فالأوّلُ كقوله: سرت حتى أدخلها، فإن حتى مع ما بعدها متعلّق بقوله: سرت؛ فيكون من أجزاءِ أَوّل الكلام، كما لو دَخَلَ: إلى؛ كان كذلك.

والثاني: كقوله: خرجَت النِّساء حتى خَرَجَت هند، فإنّ هذه جملةٌ مبتدأةٌ غيرَ متعلقةٍ بما قبلها، وليس لها محلٌ من الإعراب، كما كان للأوّل.

(**وعلامةُ الغاية أن يحتملَ الصدر الامتداد وأن يصلحَ الآخرُ دلالةً على الانتهاء**): كالسير يحتمل الامتداد إلى مدّةٍ مديدةٍ، والدخولُ يصلح للانتهاءِ إليه، وهكذا خروج النساء جملة، يصلح أن يمتدَّ إلى خروج هند؛ لأنّها تكون أعلى منهنَّ أو خادمةً لهنّ، وهو يصلحُ للانتهاءِ إليه، فإن وُجِد الشرطان معاً تكون حتى للغايةِ في الفعل.

(فإن لم تستقم فاللمجازاة بمعنى لام كي): أي فإنّ عُدِمَ الشرطان جميعاً أو أحدهما، فتكون حينئذٍ بمعنى لام كي لأجل السببية، فيكون الأوّلُ سبباً والثاني مسبباً للمناسبة بين الغاية والمجازاة؛ لأنّ الفعلَ ينتهي بوجودِ الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية.

(فإن تعذَّرَ هذا جُعِلَت مستعارةً للعطفِ المحض ويبطل معنى الغاية): أي إن تعذَّرت السببيةُ أيضاً تكون حينئذٍ للعطف المحض مجازاً ولا يُراعىٰ حينئذٍ معنىٰ الغاية أصلاً، وهذه استعارةٌ اخترعها الفقهاءُ ولا نظير لها في كلام العرب.

ثمّ ذَكَرَ أمثلةَ كلٍّ من الثلاثةِ من الفقه فقال:

(وعلى هذا مسائل «الزيادات»): أي علىٰ هذه القواعد الثلاثة الأمثلة المذكورة في «الزيادات»: **(كإن لم أضربك حتى تصيحَ فعبدي حرّ)**، هذا مثالٌ للغايةِ التي بمعنىٰ: إلىٰ فإنَّ ضَرْبَ المخاطب أمرٌ يصلح أن يكون ممتداً إلىٰ الصياح، والصياحُ يصلح انتهاءً له لهيجان الرحمة أو لحدوث الخوف من أحدٍ، فإن تركَ الضرب قبل الصياح أو لم يضرب أصلاً يحنث.

(وإن لم آتك حتى تغديني فعبدي حُرٌّ)، هذا مثالٌ للمجازاة؛ لأنّ الإتيانَ وإن صلحَ للامتدادِ بحدوثِ الأمثال، لكن التغدية لا تصلح انتهاء له؛ لأنّها إحسانٌ، وهو داعٍ لزيادة الإتيان لا تنهىٰ، فلم يصلح حمله علىٰ الغاية، فتكون بمعنىٰ لام كي: أي إن لم آتك لكي تغديني، فإن آتاه ولم يغده لم يحنث؛ لأنه أتاه للتغدية، والتغديةُ فعلُ المخاطب لا اختيار فيه للمتكلِّم.

(وإن لم آتك حتى أتغدَّى عندك)، فعبدي حرٌّ، هذا مثالٌ للعطف المحض؛ لعدم استقامة المجاز، فإنّ التغديةَ في هذا المثال فعلُ المتكلِّم كالإتيان، والإنسانُ لا

يُجازي نفسَه في العادة، ولهذا قيل: أسلمت كي أدخل الجنة، بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم، فتعيّنَ أن تُجعلَ مستعارةً للعطف، فكأنّه قيل: إن لم آتك فلم أتغدَّ عندك فعبدي حرّ، فإن لم يأتِ أو أَتاه ولم يتغدَ، أو أتاه وتغدَّىٰ متراخياً عن الإتيان يحنث؛ لأنّ الأقربَ في هذه الاستعارة حرفُ الفاء، فإن جُعِلَت بمعنىٰ الفاء لا يستقيم التراخي.

وقيل: كونها بمعنىٰ الواو أنسب؛ لأنّ المجوِّزَ للاستعارة الاتصال، وهو في الواوِ أكثر، ولكنّهم تكلّموا في أنّه لا بُدّ أن يكون قولُه: أتغدَّىٰ بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً علىٰ آتك، وقيل: لا بأس به؛ لأنّ ما قلنا بيان حاصل المعنىٰ لا بيان تقدير الإعراب، وما يُتوهَّمُ أنّه معطوفٌ علىٰ النَّفي دون المنفي فساقطٌ لا عبرة به فتأمَّل.

(**ومنها: حروف الجرّ**)، وهو معطوفٌ علىٰ مضمون الكلام السابق كأنه قال: أوّلاً منها حروف العطف، ثمّ بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه.

(**فالباءُ للإلصاق**) فما دَخَلَ عليه الباء هو الملصق به، هذا هو أصلُها في اللغة، والبواقي مجازٌ فيها، (**وتصحبُ الأثمان حتى لو قال: اشتريتُ منك هذا العرضَ بكرٍّ من حنطةٍ جيدةٍ يكون الكرُّ ثمناً فيصحُّ الاستبدالُ به**)؛ لأنه لمّا كان مدخول الباء هو الثمن كان العبدُ مبيعاً وكرُّ الحنطة ثمناً، فيكون البيع حالاً، ويصحّ استبدالُ كرِّ الحنطةِ بكرِّ الشَّعير قبل القبض؛ إذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض، ولو كان مبيعاً لم يجز ذلك.

(**بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكرّ**)، بأن قال: اشتريتُ منك كرّاً من حنطةٍ بهذا العبد، حيث يكون هذا العقد عقد السلم؛ إذ العبدُ مشاراً إليه موجودٌ

فيُسلمه في المجلس، والكرُّ غير معيّن فيكون مبيعاً غيرَ معيّن، فلا بُدّ فيه أن توجد شرائط المُسلم حتىٰ يصحّ، فلا يجوز استبداله؛ إذ لا يجوز الاستبدال في المسلَّم فيه.

(**فلو قال: إن أَخبرتني بقدومِ فلانٍ فعبدي حرٌّ يقع على الحقّ**): أي علىٰ الخبر الواقع في نفس الأمر؛ وذلك لأنّ الباء لَمّا كانت للإلصاق كان المعنىٰ إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، ولا يكون ملصقاً بالقدوم إلاّ إذا وقع قدوم فلان، فإن أخبر بالقدوم خبراً صادقاً يحنث المتكلِّم وإلا لا.

(**بخلاف ما إذا قال: إن أخبرتني أن فلاناً قدم**)، فإنّه يقع علىٰ الصدق والكذب معاً؛ لأنّ مقتضىٰ الخبر هو الإطلاق ولا مقتضىٰ للعدول عنه، ولا يُقال: إنّ تعديةَ الإخبار لا تكون إلا بالباء، فيكون التقدير: إن أَخبرتني بأنّ فلاناً قَدِمَ فكان كالأوّل؛ لأنا نقول: تقديرُ الباء لا يكفي إلا لسلاسة المعنىٰ دون تأثيراته الأُخر.

(**ولو قال: إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن لكلّ خروج**)؛ لأنّ معناه إن خرجت من الدار فأنت طالق، إلاّ خروجاً ملصقاً بإذني، وهو نكرةٌ موصوفةٌ في الإثبات فتعم بعموم الصِّفة فيحرم ما سواه، فحيثما تخرج بلا إذنه تكون طالقاً، ولعلّه فيما لم توجد قرينةُ يمين الفور، أو تكون رعايةُ الباء غالبةً عليها.

(**بخلاف قوله: إلاّ أن آذن لك**): أي يقول: إن خرجت من الدار إلاّ أن آذن لك فأنت طالق، فإنّه لا يُشترط تكرار الإذن فيه لكلّ خروج، بل إذا وُجِدَ الإذنُ مَرّةً يكفي الحنث؛ لأنّ الباءَ ليست بموجودة فيه، والاستثناءُ ليس بمستقيم؛ لأنّ

الإذنَ لا يُجانس الخروج فيكون بمعنىٰ الغاية، والغايةُ يكفي وجودُها مرّةً فترتفع حرمةُ الخروج بوجود الإذن مرّةً.

ويعترض عليه: بأن تقديرَ الغاية تكلّف، والأَولىٰ تقدير الباء، فيكون المعنىٰ: إلاّ خروجاً بأن آذن لك؛ فيكون مآله ومآل قوله: إلاّ بإذني واحدٌ، فيشترط تكرار الإذن لكلّ خروج، أو يُقال: إنّ المضارعَ مع أنّ بتأويل المصدر، والمصدرُ قد يقع حيناً كما قال: آتيك خفوق النجم: أي وقت خفوقه، فيكون المعنىٰ لا تخرجي وقتاً إلا وقت الإذن فيجب لكلّ خروج إذن.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ تقديرَ قوله: إلاّ خروجاً بأن آذن لك كلام مختلٌّ لا يُعرف له وجهُ صحّة.

وعن الثاني: بأنه يحنث حينئذٍ إن خرجت مَرّةً بلا إذنٍ.

وعلىٰ التقدير الأوّل لا يحنث فلا يحنث بالشكّ.

وأمّا وجوبُ الإذن لكلّ دخول في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتَ ٱلنَّبِىِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب:٥٣]، فمستفادٌ من القرينةِ العقليةِ واللفظيةِ وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى ٱلنَّبِىَّ﴾[الأحزاب:٥٣].

(**وفي قوله: أنت طالقٌ بمشيئة الله تعالى، بمعنى الشرط**)، فيكون تقديرُه: أنت طالقٌ إن شاء الله تعالىٰ فلا يقع، ولا يريد بهذا أنّ الباءَ بمعنىٰ الشرط؛ لأنه لم يرد فيه استعمال، بل معناه إن الباءَ للإلصاق علىٰ أصلها فيكون المعنىٰ: أنت طالقٌ طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله، ولا يكون ملصقاً إلاّ أن يشاء الله تعالىٰ، وهي لا تعلم قط فلا يقع الطَّلاق به.

ولكنّه اعترض عليه: بأنه لم لا يجوز أن تكون الباء للسببية، ويكون المعنىٰ: أنت طالق بسبب مشيئة الله تعالىٰ فيقع الطَّلاق كما في قوله: بعلم الله وقدرته وأمره وحكمه.

والجواب: إنّ الأصلَ في الطَّلاق الحظر، فينبغي أن لا يقع.

أمّا وقوعُه في علمِ الله تعالىٰ ونحوه؛ فلأنه لم يجيء بمعنىٰ إن علمَ الله، فلا مساغ فيه إلا بجعله بمعنىٰ السَّببية ووقوع الطَّلاق به، فتأمّل.

(**وقال الشَّافعيّ ﷺ: الباء في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾**[المائدة:٦]، **هي للتَّبعيض**)، فيكون المعنىٰ: وامسحوا بعض رؤوسكم، والبعض: مطلقٌ بين أن يكون شعراً أو ما فوقه حتىٰ قريب الكل، فعلىٰ أيّ بعض يمسح يكون آتياً بالمأمور به.

(**وقال مالك ﷺ: إنها صلة**): أي زائدة، فكان المعنىٰ: وامسحوا رؤسكم، والظاهرُ منه الكلّ فيكون مسحُ كلِّ رأسٍ فرضاً.

(**وليس كذلك**): أي ليس للتبعيض ولا الزيادة؛ لأنّ التبعيضَ مجازٌ فلا يُصار إليه، ولو كان التبعيضُ حقيقةً وهو موجبُ: من؛ لَزِمَ الاشتراكُ والترادفُ وكلاهما خلافُ الأصل، وكذلك الزيادة أيضاً خلافُ الأصل، (**بل هي للإلصاق**) حقيقةً علىٰ أصلِ وضعها، وإنّما جاء التبعيضُ في مسح الرأس بطريقِ آخر كما قال: (**لكنّها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محلّه فيتناول كلّه**) كما إذا قيل: مسحتُ الحائطَ بيدي، فالحائطُ محلُّ الفعل ومفعولٌ له يُراد به كلّه، واليدُ آلةٌ دخل عليها الباءُ، ويراد بها البعض؛ إذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود.

(**وإذا دخلت في محلّ المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة**)، كما إذا قيل: مسحتُ بالحائط، وإذا قيل: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة:٦]، فحينئذٍ يكون المسح متعدياً إلى الآلة فكأنه قيل: مسحتُ اليد بالحائط، فيُشَبَّه المحلُّ بالوسائل في أَخذِ بعضه.

(**فلا يقتضي استيعاب الرأس، وإنّما يقتضي إلصاقَ الآلة بالمحلّ وذلك لا يستوجب الكلّ عادةً فصار المراد به أكثر اليد**)، وذلك مقدارُ ثلاث أصابع؛ لأنّ الأصابعَ أصلٌ في اليدِ والكفَّ تابعٌ، والثلاثُ أكثرُها فأُقيم مقام الكل، (**فصار التَّبعيض مراداً**) بهذا الطَّريق لا كما زعم الشَّافعيّ ﵁ من أنّ الباءَ للتَّبعيض، هذا إحدىٰ روايتي أبي حنيفة ﵁.

ولم يتعرَّض للرِّواية الأُخرىٰ، وهي أنّه مجملٌ في حقّ المقدار؛ لأنه لم يعلم أنّ المرادَ كلّ الرَّأس أو بعضه، فيكون فعل النَّبيّ ﷺ هو «أنّه مسح علىٰ ناصيته»[1] بياناً له، والناصيةُ هي مقدار ربع الرأس، فيكون مسحُ ربعِ الرأس فرضاً سواء كان بثلاث أصابع أو كلها؛ لأنّ الكلامَ فيها طويل.

وإنّما يثبت استيعابُ مسح الوجه واليد في التيمّم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡ﴾[النساء:٤٣]؛ لأنه خلف عن الوضوء، فيعامل معاملته في الوجه واليد؛ ولأنه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة، وهي قوله ﷺ لعمار ﵁: «يكفيك ضربتان: ضربةٌ للوجه وضربةٌ للذِّراعين»[2]، والزيادة بمثله جائزة.

---

(١) فعن المغيرة ﵁ أنّ النَّبيّ ﷺ: «توضأ فمسح بناصيته وعلىٰ العمامة وعلىٰ الخفين» في صحيح مسلم١: ٢٣١، والمجتبىٰ١: ٧٦، وشرح معاني الآثار١: ٣١، وغيرها.

(٢) حديث عمار ﵁ رواه عبد الرحمن بن أبزىٰ ﵁ قال: «جاء رجل إلىٰ عمر بن الخطاب ﵁ فقال: إني أجنبت فلم أصب الماء فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت، فأنت لم تصل، وأما أنا فتمعكت فصليت فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: إنما كان يكفيك هكذا، فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه» في صحيح البخاري

(وعلى للإلزام، فقوله: له عليّ ألفُ درهمٍ يكون ديناً إلاّ أن يصل به الوديعة)؛ لأنّ حقيقةَ: على؛ في اللغةِ الاستعلاء، والاستعلاءُ قد يكون حقيقةً نحو: زيدٌ على السطح، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمتِه مثل: له عليَّ ألفُ درهم، فكأنّه يعلوه ويركبُه فيجب عليه، فإن وَصَلَ بها لفظ الوديعة بأن يقول: له عليَّ ألفٌ وديعةً لم تخرج عن معنى الإلزام، ولكن يجب عليه حفظُه لا أداؤه.

(فإن دخلت في المعاوضاتِ المحضةِ كانت بمعنى الباء)، بأن يقول: مثلاً بعتُ هذا، أو أجرت هذا، أو نكحتها على ألفِ درهم، فكان بمعنى بألف درهم مجازاً؛ لأنّ الباءَ للإلصاق، وعلى للإلزام، فالإلصاقُ يُناسبُ اللزوم، والمرادُ من المعاوضاتِ ما يكون العروضُ فيه أصلاً ولا ينفكُّ قط عن العوضِ فيحمل على أنّ المُسمّى عوضُه.

(وكذا إذا استعملت في الطَّلاق عندهما) بأن تقول المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فعندهما هو بمعنى بألفِ درهمٍ كما كان في البيع والإجارة؛ لأنّ الطَّلاقَ إذا دخله عوضٌ صار في معنى المعاوضات، وإن لم يكن في الأصل منها، فإن طلَّقَها الزوجُ واحدةً يجب ثلثُ الألف؛ لأنّ أجزاءَ العوضِ تنقسمُ على أجزاءِ المعوَّض

(وعند أبي حنيفة ﷺ للشَّرط) في هذا المثال؛ لأنّ الطَّلاقَ لم يكن من المعاوضات في الأصل، وإنّما العوض فيه عارضٌ فلم يلحق بها، فكأنّها قالت: على شرط ألفِ درهمٍ، وكلمة: على؛ تستعمل بمعنى الشرط، قال تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ

١: ١٢٩، وغيره. وفيه ضربة واحدة، وأما حديث الضربتين فهو عن جابر ﷺ قال ﷺ: (التيمم ضربتان: حصول للوجه، وضربة للذراعين إلى المرفقين) في المستدرك ١: ٢٨٧، وصححه، وسنن الدارقطني ١: ١٨٠، ومصنف ابن أبي شيبة ١: ١٤٦، وغيرها.

أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾ [الممتحنة:١٢]؛ لأنّ الجزاءَ لازمٌ للشرطِ فيكون أقربُ إلىٰ معنىٰ الحقيقة من معنىٰ الباء، فإنّ طلَّقَها واحدةً لا يجب شيء؛ لأنَّ أجزاءَ الشرط لا تنقسم علىٰ أجزاءِ المشروط، وهكذا قالوا.

(**ومِن للتَّبعيض**)، هذا أصلُ وضعها والبواقي من المعاني مجازٌ فيها، (**فإذا قال: مَن شئت مِن عبيدي عتقه فاعتقه، له أن يَعتقَهم إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة** ﷺ)؛ وذلك لأنّ كلمةَ: مَن؛ للعموم، وكلمة: مِن؛ للتَّبعيض، فيجب أن يُحمل علىٰ بعضِ عامٍّ ليستقيم العمل بهما، فاللمخاطب أن يَعتقَ مَن شاء من أيِّ بعضِ عامٍّ، فيبقىٰ الواحد منهم.

وعندهما: مِن؛ للبيان، فله أن يَعتقَ كلاً منهم كما في قوله: مَن شاء من عبيدي عتقه فاعتقه، فإن شاءَ الكلّ عتقوا جميعاً.

والفرقُ لأبي حنيفة ﷺ مثل ما مَرَّ في: أيُّ عبيدي ضربَك؛ لأنَّ المشيئةَ صفةٌ عامَّةٌ نُسِبَت إلىٰ كلمة: مَن، فيعمّ بعمومِ الصفة، بخلافِ: مَن شئت، فإنّه نُسِبَت فيه المشيئةُ إلىٰ المخاطب دون مَن فلا يَعُمّ؛ ولأنّ العمل بالتبعيض أيضاً ممكن ثمة، فإن كلَّ عبدٍ بعضٌ مع قطعِ النظر عن غيره، بخلاف: مَن شئت فإنّه لا يُمكن التبعيضُ فيه إلا بإخراجِ واحدٍ منهم.

(**وإلى لانتهاء الغاية**): أي لانتهاءِ المسافةِ أَطلق عليها الغاية إطلاقاً للجزءِ علىٰ الكلِّ علىٰ ما قيل، ثمّ بَيَّنَ قاعدةَ أنه أَيُّ موضعٍ تدخل الغاية فيه، وأيُّ موضعٍ لا تدخل فقال:

(فإن كانت الغايةُ قائمةً بنفسها: كقوله له: من هذه الحائط إلى هذه الحائط لا تدخل الغايتان في الإقرار)، فإن الحائطَ غايةٌ قائمةٌ بنفسها: أي موجودةٌ قبل التكلّم غيرُ مفتقرة في وجودها إلى المغيا، فلا تدخلان في المغيا.

واحترزنا بقولنا: موجودةٌ قبل التكلُّم؛ عن الآجال المضروبة للديون والثمن في قوله: بعت هذا وأجلت الثمن إلى شهر، أو أجرته إلى رمضان، أو إلى الغد ونحوه، فإن كلَّ هذه وإن كانت قائمةً بنفسها ظاهراً، لكنّها وُجِدت بعد التكلّم.

واحترزنا بقولنا: غير مفتقرة في وجودها؛ عن الليل، فإنه مفتقرٌ في وجوده إلى النهار.

وأمّا دخولُ المسجد الأقصىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء:١]، فبالأخبار المشهورة لا بالنصّ.

(وإن لم تكن قائمةً بنفسها فإن كان صدر الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق): كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة:٦]، فإنّها ليست قائمةً بنفسها، وصدر الكلام وهو الأيدي متناولٌ لها؛ لأنها تتناولُ إلى الإبط، فيكون ذكرُها لإخراج ما وراءها فتدخل بنفسها، فبطل ما قال زُفر ﵁: إنّ كلَّ غايةٍ لا تدخل تحت المغيا تُسمَّىٰ هذه غاية الإسقاط: أي غاية الغسل لأجل إسقاط ما وراءها، أو غاية لفظ الإسقاط: أي مسقطين إلى المرافق، فهي خارجةٌ عن الإسقاط.

وينتقض هذا بقوله: قرأت هذا الكتاب إلىٰ باب القياس، فإنّ بابَ القياس خارجٌ عن القراءة، وإن كان الكتابُ متناولاً له عملاً بالعرف.

(**وإن لم يتناولها أو كان فيه شَكٌّ فذكرها لَمدِّ الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصَّوم**) في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾[البقرة:١٨٧] ، مثال: لما لم يتناولها الصدر، فإنّ الصومَ لغةً الإمساك ساعةً، فذكرُ الليل لأجل مَدّ الصوم إلىٰ نفسِهِ فلا يدخل هو تحت الصوم، ومثال ما فيه الشكّ: مثل الآجال في الأيمان كما إذا حَلَفَ لا يُكلِّم إلىٰ رجب، فإنّ في دخولِ رجبٍ فيما قبله شكّاً فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه، وهو قولهما، وفي رواية الحسن عنه: أنه يدخل؛ لأنّ أوّلَ الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عمّا قبلها.

وتُسمَّىٰ هذه غايةُ الامتداد؛ لأنَّ الغايةَ مدّت الحكم إلىٰ نفسِها وبقيت بنفسِها خارجةً عنه.

(**وفي للظرفيّة**)، وهذا هو أصل معناه في اللغة، واتفق أصحابنا في هذا القدر، (**ولكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان**): أي في كون ما بعده معياراً لما قبله غير فاصل عنه، أو كونه ظرفاً فاضلاً عنه.

(**فقالا: هما سواء**) في أنه يستوعب جميع ما بعده.

فإن قال: أنت طالق غداً أو في غد ولم ينو يقع في أول الغد، وإن نَوَىٰ آخر النهار يُصدَّق فيهما ديانةً لا قضاءً؛ لأنه خلاف الظاهر، فإنّ الأصلَ فيه أن يستوعبَ الطَّلاق جميعَ الغد سواء كان بذكر: في؛ أو بحذفه.

(**وفرَّق أبو حنيفة ﷺ بينهما فيما إذا نوى آخر النهار**)، فإن قال: أنت طالق غداً ولم ينو يقع في أوّل النهار، وإن نوىٰ آخر النهار يُصدَّقُ ديانةً لا قضاءً.

وإن قال: أنت طالقٌ في غدٍ يقعُ في أوَّل النهار إن لم ينو، وإن نوىٰ آخره يُصدَّقُ ديانةً وقضاء؛ لأنّ ذكرَ: في؛ لا يقتضي الاستيعاب عنده.

ونظير هذا: لأصومَنَّ الدهر، وفي الدهر، فإنَّ الأوَّلَ يقتضي استيعابَ العمر بخلاف الثاني.

(وإذا أُضيف إلى مكان) بأن يقول: أنت طالقٌ في مكة يقع حالاً؛ لأنّ المكانَ لا يصلح مقيداً للطلاق؛ إذ الطَّلاقُ إذا يقع يقع في الأماكن كلّها فيلغو ذكر المكان، **(إلا أن يضمر الفعل)**: أي المصدر بأن يراد: في دخولك مكة، **(فيصير بمعنى الشّرط)**، فكأنّه قيل حينئذٍ: إن دخلت مكةَ فأنت طالق، فتطلق مع الدخولِ لا بعد الدخول، كما في حقيقةِ الشرط.

ويؤيِّدُه أنه لو قال: أنت طالقٌ مع نكاحِك لا يقع الطَّلاق وإن نكحها.

ولو قال: أنت طالقٌ إن نكحتُك يقع الطَّلاق بعد النكاح.

ولمّا ذكر أنّ في للظرفية أَوردَ بتقريبه بيان باقي أسماء الظروف المضافة وإن لم تكن حروف جر فقال:

(ومنها: أسماء الظروف: مع للمقارنة): أي لمقارنة ما بعدها لما قبلها، فإذا قال: أنت طالقٌ واحدةً مع واحدةٍ أو معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءةً أو لا.

(وقبل للتقديم): أي لكون ما قبلها مقدّماً علىٰ ما أضيف إليه.

(وبعد للتأخير): أي لكون ما قبلها مؤخراً عمّا أُضيف إليه، **(وحكمُها في الطَّلاق ضدَّ حكم قبل)**: أي في كلِّ موضعٍ يقع في لفظ: قبل طلاقٌ واحدٌ يقع في لفظ: بعد طلاقان.

وفي كلِّ موضعٍ يقع في لفظ: قبل طلاقان يقع في لفظ: بعد طلاقٌ واحدٌ على ما قال: (**وإذا قيدت بالكناية كانت صفةً لما بعدها**): أي إذا قيّد كلّ من القبل والبعد بالكناية بأن يقول: أنت طالقٌ واحدةٌ قبلها واحدة أو بعدها واحدة، تكون القبليةُ أو البعديةُ صفةً لما بعدها في المعنى، وإن كانت بحسب التركيب النحوي صفةً لما قبلها، فيقع في الأوّل طلاقان، وفي الثاني طلاقٌ واحدٌ؛ لأنّ معنى الأوّل: أنت طالقٌ واحدةً التي سبقتها واحدة أخرى، فتقعان معاً في الحال، ومعنى الثاني: أنت طالقٌ واحدةً التي ستجيء بعدها أُخرى، فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما سيجيء.

(**وإذا لم تُقَيَّد كانت صفةً لما قبلها**): أي إذا لم يقيد كلّ من القبل والبعد بالكناية بأن يقول: أنت طالقٌ واحدةً قبل واحدة أو بعد واحدة، تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها، فيقع في الأوّل طلاق، وفي الثاني طلاقان؛ لأنّ معنى الأوّل أنت طالقٌ واحدةً التي كانت قبل الواحدة الأُخرى الآتية فتقع الأُولى ولا يُعلم حال الآتية، ومعنى الثاني: أنت طالقٌ واحدةً التي كانت بعد الواحدة الأُخرى الماضية فتقعان معاً، وهذا كلُّه في الطَّلاق.

وأَمّا في الإقرارِ فيلزم في قوله: له عليَّ درهمٌ واحدٌ قبل درهمٍ واحدٌ، وفي الصورِ الأُخر يلزمه درهمان، هكذا قال.

(**وعند: للحضرة فإذا قال للغير: لك عندي ألفَ درهمٍ كان وديعةً؛ لأنّ الحضرةَ تدلُّ على الحفظِ دون اللزوم**)؛ لأنّ عند يكون للقرب، والقربُ المتيقَّنُ هو قربُ الأمانةِ دون الدين؛ لأنه محتمل؛ ولهذا إذا وَصَلَ به لفظ الدين بأن يقول: لك عندي ألفٌ ديناً يكون ديناً.

(وغير: يُستعمل صفةً للنكرةِ ويُستعمل استثناءً)، لكن الاستعمال الأوّلَ أَصل فيه، والثاني تبعٌ فهو أيضاً داخلٌ في الظروف تغليباً: **(كقوله: له عليَّ درهمٌ غيرُ دانقٍ بالرفع فيلزمه درهمٌ تامّ)**؛ لأنه حينئذٍ صفةٌ للدرهم، فيكون المعنىٰ له عليّ الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يُستثنىٰ منه شيء فيلزم درهم تامّ.

(ولو قال: بالنصب كان استثناءً فيلزمه درهمٌ إلاّ دانقاً)، وهو مقدارُ سدس الدرهم.

(وسوى: مثل غير) في كونِهِ صفةً واستثناءً، وهو ظرفٌ في الحقيقةِ لكن لَمَّا كان إعرابُه تقديرياً يُحال علىٰ النيّة، ولعلّ القاضي لا يُصدقُه في صورةِ التخفيف.

(ومنها حروف الشرط: وإن أصلٌ فيها)؛ لأنها لم تستعمل إلاّ لهذا المعنىٰ، وغيرُها يُستعمل لمعاني أُخر، ولهذا غُلِّبَ: إن؛ فسميّ الكلُّ بحرفِ الشرطِ وإن كان بعضُها اسماً.

(وإنّما تدخل على أمرٍ معدومٍ على خطرِ الوجودِ وليس بكائنٍ لا محالة)، فلا تستعملُ فيما لم يكن علىٰ خطرِ الوجودِ بل محالاً إلاّ بضربٍ من التأويل؛ لأنه محلّ: لو؛ ولا يُستعملُ علىٰ أَمرٍ كائن لا محالة إلاّ بالتأويل؛ لأنه محلّ: إذا.

(فإذا قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، لم تطلق حتى يموت أحدُهما)؛ لأنّ هذا الشرطَ لا يعلم قطعاً إلا حين موت أحدهما، فإنّه قبل الموت يُمكن في كلِّ حين أن يُطلقَها، فإذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتُحَرَمُ عن الميراث إن كانت غيرَ مدخول بها، بخلاف ما إذا كانت مدخولاً بها؛ لأنّ امرأةَ الفار ترث بعد الدخول.

وكذا إذا شارف موت المرأة تطلق البتة؛ لأنه تحقَّق الشرطُ حينئذٍ.

(وإذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيُجازي بها مرّةً ولا يُجازي بها أُخرى)، يعني أنّها مشتركةٌ بين الظرفِ والشرطِ.

فتستعمل تارةً على استعمال كَلِمِ المجازات من جعلِ الأوَّلِ سبباً والثَّاني مسبباً، ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها.

وتارةً على استعمال كلمات الظُّروف من غيرِ جزمٍ ودخولِ فاء فيما بعدها وإن كان المذكورُ بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء.

مثال الأوَّل شعر:

واستغني ما أغناك ربُّك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل

ومثال الثاني شعر:

وإذا تكون كريهةٌ أدعى لها وإذا يُحاسُ الحَيْسُ يُدْعَى جندبُ

(وإذا جُوزيّ بها سَقَطَ عنها الوقتُ كأنَّها حرفُ الشَّرط، وهو قولُ أبي حنيفة ﵁**)**؛ لأنّه لَمّا كانت مشتركةً بين الشَّرطِ والظَّرفِ لا عموم للمشترك تعيّن عند إرادة أحد المعنيين بطلان الآخر ضرورة.

(وعند نحاة البصرة هي للوقت) حقيقةً فقط، **(وقد تستعملُ للشرطِ من غيرِ سقوط الوقت عنها)** على سبيل المجاز **(مثل: متى؛ فإنّها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال)**، وإذا لم يسقط ذلك عن: متى؛ مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام، فالأَوْلَى أن لا يسقط ذلك عن: إذا؛ مع عدم لزوم المجازاة لها، **(وهو قولهما)**: أي أبي يوسف ومُحمد ﵄، ولكن يرد عليهما أنه إذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

والجواب: أنّها لم تستعمل إلاّ في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، والشَّرطُ إنّما لزم تضمناً من غيرِ إرادةٍ كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشَّرط.

(حتى إذا قال لامرأته: إذا لم أُطلقك فأنت طالقٌ لا يقع الطَّلاق عنده ما لم يمت أحدُهما)؛ لأنه عنده بمنزلة حرف الشرط، وسقط معنى الوقت فصار كأنه قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، وفيه لا يقع ما لم يمت أحدُهما.

(وقالا: يقع كما فرغ مثل: متى لم أطلقك)؛ لأنّه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت، فصار المعنى: في زمانٍ لم أُطلقَك فأنت طالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وُجِدَ زمانٌ لم يُطلقها فيه فيقع في الحال كما في: متى.

والدَّليل عليه: أنه لو قال: أنت طالق إذا شئت، لا يتقيَّد بالمجلسِ كمتى شئتِ.

والجواب عنه: أنّه تعلَّق الطَّلاق بالمشيئةِ فوقع الشَّكُّ في انقطاعِهِ فلا ينقطع، وفيما نحن فيه وقع الشكّ في الوقوعِ في الحالِ فلا يقع بالشكّ، وهذا كلُّه إذا لم ينو شيئاً، أمّا إذا نَوَى الوقتَ أو الشرط فهو على ما نَوَى.

(وإذاما مثل إذا)، لكنَّه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق.

(ولو للشَّرط، ورُوِي عنهما: أنه إذ قال: أنتِ طالقٌ لو دخلت الدار فهو بمنزلة: إن دخلت الدار)، يعني أنّ لو لم يبق على معناه الأَصلي، وهو نفي الماضي، بمعنى أنّ انتفاءَ الجزاء في الخارجِ في الزَّمان الماضي بانتفاءِ الشرطِ كما هو عند أهل العربية، أو إنّ انتفاءَ الشرط في الماضي لأجل انتفاء الجزاء كما هو عند أَرباب المعقول، بل صار بمعنى: إن؛ في حَقِّ الاستقبالِ في عُرف الفُقهاء، ولم يُرو عن أبي حنيفة ﷺ في هذا البابِ شيءٌ أَصلاً.

(**وكيف: للسُّؤال عن الحال**) في أصلِ وضع اللغة، تقول: كيف زيد: أي أصحيح أم سقيم، (**فإن استقام**): أي السؤال عن الحال فبها وإلا بطل لفظ: كيف.

والمراد باستقامة السؤال عنها أن يكونَ ذلك الشيءُ ذا كيفيةٍ وحالٍ مع قطعِ النظر عن أن يكون ثمةَ سؤال أو لا، كما في الطَّلاق، وبعدم استقامته أن لا يكون ذلك الشَّيء ذا كيفيةٍ وحالٍ كما في العتاق على رأيه، ثمّ بَيّنَ كلا المثالين على غير ترتيب اللفِّ فقال:

(**ولذلك قال أبو حنيفة ﷺ في قوله: أنت حُرٌّ كيف شئت أنه إيقاعٌ**)، مثالٌ لبطلان لفظ: كيف، فإنَّ العتقَ ليس ذا حال عند أبي حنيفة ﵁، وكونه مُدبَّراً ومُكاتباً، وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يُعتبر، فيلغو كيف شئت، ويقع العتق في الحال.

(**وفي الطَّلاق تقع الواحدة، ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضاً إليها بشرط نيّة الزوج**) مثال لاستقامة الحال، فإنّ الطَّلاقَ ذو حال عند أبي حنيفة ﵁؛ لكونه رجعياً أو بائناً، خفيفةً أو غليظةً، على مالٍ أو غيرِ مالٍ، فيقع نفس الطَّلاق بمجردِ التكلُّم بقوله: أنت طالقٌ كيف شئت، ويكون باقي التفويض إليها في حَقّ الحال الذي هو مدلول: كيف؛ وهو فضلُ الوصف: أَعني كونه بائناً، والقدر أَعني كونه ثلاثاً واثنين إذا وافق نيّةَ الزّوج، فإذا اتفق نيّتهما يقعُ ما نويا وإن اختلفت فلا بُدّ من اعتبار النيّتين، فإذا تعارضا تساقطا، فبقيّ أصلُ الطَّلاق الذي هو رجعيّ، فإن نَوت الثنين ونواهما أيضاً لا يقع؛ لأنه عددٌ محضٌ ليس مدلولاً للفظ، وأمّا الثلاث فإنّه وإن لم يكن أيضاً مدلولَ اللفظ لكنّه واحدٌ اعتباري لما

احتمله اللفظ عند وجود الدليل، والدليل هاهنا هو لفظ: كيف؛ وإنما احتاج إلى موافقةِ نيّةِ الزوجِ مع أنه فَوَّضَ الأحوال بيدها؛ لأنّ حالةَ مشيئتها مشتركةٌ بين البينونةِ والعددِ محتاجةٌ إلى نيّةٍ ليتعيَّن أَحدُ محتمليه، وهذا كلُّه إذا كانت مَدخولاً بها، فإن لم تكن مَدخولاً بها تقع الواحدُ وتبين بها ويلغو قولُه: كيف شئت؛ لعدم الفائدة.

(وقالا: ما لم يقبل الإشارة فحالُه ووصفُه بمنزلة أصله فيتعلّق الأصلُ بتعلُّقه)، يعني أنّ عندهما كلّ ما كان من الأمورِ الشرعية الغير محسوسة كالطَّلاق والعتاق ونحوهما، فالحالُ والأصلُ بمنزلةِ واحدٍ إذ هما غير محسوسين، فلا معنى لجعل أحدهما واقعاً والآخر موقوفاً، بل يُعلّق الأصل بالمشيئة كما تعلَّق الوصفُ بها، فلا يقع ما لم تشأ، وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجِّح لا لأنّ قيام العرض بالعرض ممتنع، فينبغي أن يقوما معاً بالمحلّ على ما ظنّوا وبنوا عليه النكات.

وبما حرَّرنا اندفع ما قيل: إنّ في كلامِ المصنِّف مسامحة القلب، والأولى أن يقول: فأصلُه بمنزلةِ حاله ووصفه فيتعلّق الأصل بتعلّقه؛ وذلك لأنه إذا جعل الحال والأصل بمنزلة الشيء الواحد أخذ كلٌّ منهما حكم الآخر، وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول: يلزم من هذا اتباع الأصل للوصف، وهو خلافُ القياس فلا يعتبر.

(وكم: اسم للعدد الواقع فإذا قال: أنت طالق كم شئت، لم تطلق ما لم تشأ)؛ لأنه لمّا كان اسماً للعددِ الواقعِ الموجود في الخارج ولم يكن في الخارجِ هاهنا عددٌ حتى يَسأل عنه أو يُخبر عنه لتكون استفهامية أو خبرية، فلا بُدّ أن يُستعار بمعنى أي عددٍ شئت، وهو تمليكٌ يقتصر على المجلس، فكأنّه قال: إن شئت واحدةً

فواحدةً، وإن شئتِ ما زاد فما زاد عليها، فإن شاءت في المجلسِ يقع الطَّلاقُ على حسبِ نيّةِ الزوج وإلاّ لا.

(وحيث وأين: اسمان للمكان، فإذا قال: أنت طالقٌ حيث شئت أو أين شئت أنّه لم يقع ما لم تشأ)؛ لأنهما لمّا كانا للمكان، والطَّلاقُ ممّا لا يختصّ في المكان أصلاً فيُحمل على معنى إن شئت فلا يقع ما لم تشأ.

(وتتوقف مشيئتها على المجلسِ بخلاف إذا ومتى)؛ لأنهما لمّا جعلا بمعنى إن، وإن يقتصر على المجلس فكذا هما، وإذا ومتى يدلان على عموم الزمان وكليّتِه، فلا تتوقَّف المشيئة فيهما على المجلس، وإنّما لم يجعلا بمعنى إذا ومتى؛ لأنهما إذا خلصا عن معنى المكان، فالأقربُ إليهما هو إن للدلالة على مجردِ الشرط، ولا يناسب أن يجعل عموم المكان مستعاراً من عموم الزمان، فلكلِّ واحدٍ من: كيف، وكم، وحيث، وأين، مشابهةٌ من معنى الشرط، فلذلك ذكرت فيها.

ثمّ بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار أنّ الواوَ والياءَ والألفَ والتاءَ كلَّها حروفٌ دالّةٌ على معنى الجمعية فقال:

(الجمعُ المذكورُ بعلامةِ الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط، ولا يتناول الإناث المنفردات)؛ لأنّ تناولَ الجمع المذكّر للإناث إنّما هو للتغليب، والتغليبُ إنّما يتحقَّقُ عند الاختلاط دون الإناث المنفردات.

وعند الشَّافعيِّ ﷺ: لا يتناول الإناث عند الاختلاط؛ لأنَّ كلَّ علامةٍ مخصوصةٍ لمعنى هو حقيقتُها، فلو تناول الإناث لَزِم الجمعُ بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب:٣٥].

قلنا: نزولُ الآية في حقّهنّ لتطييب قلوبهنّ، حيث قلن: ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحاً واستقلالاً، فنزلت الآية في حقهنّ لأجل هذا، لا أنهنّ لم يدخلن في الجمع المذكر، والتَّغليبُ باب واسعٌ في القران.

(**وإن ذكر بعلامة التَّأنيث يتناول الإناث خاصة**)؛ لأنّ الرجلَ لا يكون تبعاً للأنثىٰ حتىٰ يدخل في تغليب الأنثىٰ (**حتى قال في «السير الكبير»: إذا قال: آمنوني على بني وله بنون وبنات أنّ الآمان يتناول الفريقين**)؛ لأنّ الجمعَ المذكَّر يتناولُ الذكور والإناث عند الاختلاط.

(**ولو قال: آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده**)؛ لأنّ الجمعَ المؤنّث لا يتناول الذكور علىٰ سبيل التغليب.

(**ولو قال: على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهنّ**)؛ لأنّ الجمعَ المذكَّرَ إنّما يتناول المؤنَّث عند الاختلاط تغليباً دون الانفراد؛ لعدم التغليب.

ولو ذَكَرَ هذه الأمثلة علىٰ سبيل النشر المرتَّب لكان أَولىٰ وأخصر.

(**وأمّا الصَّريح: فما ظهر المرادُ به ظهوراً بيناً حقيقةً كان أو مجازاً**)، فيه تنبيهٌ علىٰ أنّ الصريحَ والكنايةَ يجتمع مع كلٍّ من الحقيقةِ والمجاز، فكأنّهما قسمان منهما، ولمَّا كان ظهورُه من وجوهِ الاستعمال فلا حاجةَ إلىٰ قيدٍ يخرج به النصّ والمفسّر؛ لأنّ ظهورَه من حيث الاستعمال، وظهورُهما بقصدِ المتكلّم والقرائن.

(**كقوله: أنتَ حرٌّ وأنتِ طالق**)، الظاهرُ أنّهما مثالان للصريح من الحقيقة، فإنّهما حقيقتان شرعيّتان في إزالة الرقّ والنكاح، صريحان فيهما، ويحتمل أن يكون مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين؛ لأنهما مجازان لغويان في هذا المعنىٰ، وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل.

(وحكمُه: **تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة**): أي لا يحتاج إلى أن ينويَ المتكلِّم ذلك المعنى من اللفظ، فإن قصدَ أن يقول: سبحان الله، فجرى على لسانه: أنت طالق يقع الطَّلاق ولو لم يقصده، وهكذا قوله: بعتُ واشتريتُ.

(**وأمَّا الكناية: فما استتر المرادُ به، ولا يُفهم إلاّ بقرينةٍ حقيقيةٍ كان أو مجازاً**)، فيه تنبيهٌ أيضاً على أنّ الكنايةَ تجتمع مع الحقيقة والمجاز، والمرادُ بالاستتار هو الاستتارُ بحسب الاستعمال، ولا حاجة إلى إخراج الخفي والمشكل؛ لأن خفاءهما بحسب مانعٍ آخر، فلو وَقَعَ الخفاء في الصريح أو الظهور في الكناية بعوارضٍ أُخر لا يضرّ ذلك في كونه صريحاً أو كنايةً؛ لأنّ العوارضَ الأُخر لا تعتبر، فالمدارُ فيهما على الاستعمال؛ ولهذا قالوا: إنّ الحقيقةَ المهجورةَ كنايةٌ، والمستعملة صريحة، والمجازُ المتعارف صريحٌ وغيرُ المتعارف كناية.

(**مثل: ألفاظ الضمير**): كهاء الكناية وأنا وأنت، فإن كلَّها وُضِعَت ليستعملها المتكلِّم على طريقِ الاستتار والخفاءِ، وكونُه أعرفُ المعارف عند النحويين لا يضرّ بكونِهِ كناية؛ لأنّ ذلك شيءٌ آخر؛ ولهذا أنكر رسول الله ﷺ على «مَن دقَّ بابه فقال: مَن أنت؟ فقال: أنا، فقال ﷺ: أنا أنا»[1]: أي لم تقول: أنا أنا، بل اذكر اسمك حتى أفهم، ثمّ الظاهر أنه مثال للكناية الحقيقية، ولم يذكر مثال الكناية المجازية

(**وحكمُها: أن لا يجب العمل بها إلا بالنية**): أي بنيّة المتكلّم؛ لكونها مستترة

(١) فعن جابر رضي الله عنه، يقول: «أتيت النبي ﷺ في دين كان على أبي، فدققت الباب، فقال: من ذا؟ فقلت: أنا، فقال: أنا أنا» كأنه كرهها» في صحيح البخاري٨: ٥٥.

المراد فلا يَطْلُق فيه (**أنت بائن**) ما لم ينو نيّتَه، أو لم يكن شيءٌ قائماً مقامها كدلالة حالة الغضب أو مذاكرة الطَّلاق.

(وكناياتُ الطَّلاق سُميت بها مجازاً حتى كانت بوائن).

جوابُ سؤالٍ مُقدَّرٍ وهو: أنكم قلتم: إنّ الكنايةَ ما استتر المراد به، والحالُ أنّ ألفاظَ الطَّلاق البائن مثل قوله: أنت بائن وبتّة وبتلة وحرام ونحوها كلُّها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحةً فكيف تسمونها كناية؟

فأجاب: بأنّ تسميتها كناية إنما هو بطريق المجاز؛ لأنّ معنى كلّ واحدٍ معلومٌ لا إبهام فيه؛ إذ معنى البائن واضح، لكن لا يعلم من أي شيء بائن، أمن الزَّوج، أو من العشيرة، أو من المال أو الجمال، فإذا نَوَىٰ أنّها بائنٌ عنّي زال الإبهام، فكان عاملاً بموجبه؛ ولذا وَقَعَ الطَّلاقُ البائنُ بها.

ولو كان كنايات حقيقية لكانت من قبيل أن يذكر: أنت بائن، ويُراد به: أنت طالقٌ، فيقع الطَّلاق الرَّجعي.

واعترض عليه: بأنّ الكنايةَ ما كان معناه المرادُ به مستتراً لا معناه اللغوي، وهاهنا كذلك، فإنّ البائنَ وإن كان معناه اللغوي واضحاً، لكن معناه المراد به مستتر، وهو أنها بائنٌ عن الزوج، فكانت كنايات حقيقية.

ولهذا قالوا: إنها كنايات على مذهب علماء البيان دون الأصول، فإنّ الكنايةَ عندهم أن يذكر لفظ ويُراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه، كما في طويل النجاد، يُراد به طويل النجاد لا من حيث ذاته، بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو طول القامة، وهاهنا كذلك، فإنّ بائناً

محمولٌ علىٰ معناه، لكن ينتقل منه إلىٰ ملزومه، وهو الطَّلاقُ بصفةِ البينونةِ عند النية، وهو أيضاً لا يخلو من خدشة فتأمل.

(إلا اعتدي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة) استثناء من قوله: حتىٰ كانت بوائن، يعني أنّ ألفاظَ الكنايات كلُّها بوائن إلاّ هذه الألفاظ الثلاثة، فإنّها رجعيةٌ لأجل وجود لفظ الطَّلاق فيها تقديراً.

أمّا في قوله: اعتدي؛ فلأنّه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ من العدّة، فإذا نَوَىٰ هذا يقع الطَّلاق الرجعي، فإن كانت مدخولاً بها يثبت الطَّلاقُ اقتضاءً كأنّه قال: اعتدي لأنّي طلقتك، أو طلقي ثم اعتدي، أو كوني طالقاً ثم اعتدي، فيقع الطَّلاق وتجب العدّة، وإن كانت غيرَ مدخولاً بها.

فحينئذٍ لا عدة عليها أصلاً، فيجب أن يجعل قوله: اعتدي مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً أو طلقي، فقد ذكر المسبب وأُريد به السبب، وهو جائزٌ إذا كان المسبب مختصاً بالطَّلاق؛ لأنها ما شُرِعَت إلاّ لتعرف براءة الرحم، وأمّا في الأمة إذا أُعتقت فإنّما شُرِع عليها العدة تشبيهاً بالطَّلاق، وفي الموت إنّما شُرِعَت لأجل الحداد فلا يكون في الواقعِ من العدّة؛ ولذا شُرِعَت بالأَشهر دون الحيض.

وأمّا في قوله: استبرئي رَحِمَك؛ فلأنه يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإذا نَوَىٰ هذا يقع الطَّلاق الرجعي، فإن كانت مدخولاً بها فكأنّه قال: كوني طالقاً ثمّ استبرئي رحمك، وإن لم تكن مدخولاً بها يكون قوله: استبرئي رَحِمك مستعاراً من قوله: كوني طالقاً علىٰ نحو: كلُّ ما مَرَّ في اعتدي.

وأمّا أنت واحدة؛ فلأنه يحتمل أن يكون معناه: أنت واحدةٌ عند قومك، أمّا عندي في الجمال والمال، ويحتمل أن يكون معناه: أنت طالقٌ طلقةً واحدة، فإذا نَوَىٰ هذا فيقع الطَّلاقُ الرَّجعيُّ؛ ولهذا قال بعضُهم: إنّه إن قرأَ واحدةٌ بالرَّفع لم تَطْلُق قطّ؛ لأنّ معناها منفردةٌ عن قومِك، وإن قرأ واحدةً بالنَّصب يقع الطَّلاق البتة؛ لأنّ معناها: أنت طالقٌ طلقةً واحدةً، وإن قرأ بالوقف فحينئذٍ يحتاج إلىٰ النِّية، فإن نَوَىٰ تقع الرَّجعيّة عندنا، ولا تقع عند الشَّافعيِّ ﵁.

ولكنّ الأصحّ أن لا اعتبار للإعراب؛ لأنّ العوامَّ لا يميزون عن وجوهِ الإعراب، فعلىٰ كلِّ حال يحتاج إلىٰ النيّة، أمّا في الوقف والنَّصب فظاهرٌ أنه يصحُّ معنىٰ الطَّلاق بالنيّة، وأمّا في الرفعِ فلأنّه يحتمل أن يكون معناه: أنت ذاتُ طلقة واحدة ثمّ حَذَفَ المضاف وأُقيم المضافُ إليه مقامه.

(**والأصل في الكلام الصريح، ففي الكناية ضربُ قصور**)؛ لأنها تحتاج إلىٰ النيّة أو دلالة الحال بخلاف الصريح، (**ويظهر هذا التفاوت فيما يُدرأُ بالشبهات**)، وهو الحدود والكفّارات، فإنها لا تثبت بالكناية كما إذا أَقرّ علىٰ نفسه بأنَي جامعت فلانة جماعاً حراماً لا يجب عليه حدّ الزنا.

وكذا إذا قال لأحد: جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل زنيت بها.

وكذا إذا قال لآخر: زنيت، فقال: صدقت، لا يُحَدّ حَدّ الزنا؛ لأنه يحتمل أن يكون معناه: صدقت قبل ذلك فلِما كذبت الآن، بخلاف ما إذا قذف رجلٌ بالزنا، فقال الآخر: هو كما قلت، يُحدُّ هذا المصدق حَدَّ القذف؛ لأنّ كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وُصِف به، فبطل كونه كناية.

[وجوه الاستنباط]

ثمّ شرع المصنف ﷺ بالتَّقسيم الرَّابع فقال:

(وأما الاستدلال بعبارة النص: فهو العملُ بظاهرِ ما سيق الكلام له)، إنّما عَدّ الاستدلال من أقسام النَّظم تسامحاً؛ لأنه فعلُ المستدل، والذي هو من أقسامِ الكتاب هو ذات عبارة النَّص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص.

والاستدلالُ هو الانتقالُ من الأثرِ إلى المؤثر أو بالعكس، والأخيرُ هو المراد ههنا.

والنَّصُّ هو عبارةُ القرآن أَعمُّ من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسّراً أو خاصّاً.

وهذا الإطلاقُ شائعٌ في عرفِ الفقهاءِ من غيرِ نكير؛ ولذا جاء في التعريف بقوله: ما سيق الكلام له دون ما سيق النصّ له.

والعملُ هو عملُ المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى: وأمّا انتقالُ الذهن من عبارةِ القرآن إلى الحكم فهو استنباطُ المجتهدِ من ظاهر ما سيق الكلام له.

والمرادُ من هذا السَّوق أعمّ ممّا يكون في النصّ فإنّ السوقَ في النصّ ما يكون مقصوداً أصلياً، وفي عبارةِ النصّ ما كان مقصوداً أَصلياً أولى، فإذا تمسّك أحدٌ لإباحة النكاح بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء:٣]، كان عبارة النص وإن لم يكن نصّاً فيه بل ظاهرٌ بخلاف العدد فإنه نصّ فيه.

(وأمّا الاستدلال بإشارة النصّ فهو العملُ بما ثبت بنظمِهِ لغةً لكنّه غيرُ مقصودٍ ولا سيق له النص وليس بظاهرٍ من كلِّ وجهٍ)

فقوله: بنظمِه؛ شاملٌ للعبارةِ والإشارةِ، ولكن تخرج به دلالة النصّ؛ لأنّه ليس بثابتٍ بالنَّظمِ بل بمعنى النَّظم.

وقوله: لغةً؛ يخرجُ به المقتضى؛ لأنّه ليس بثابتٍ لغةً بل شرعاً أو عقلاً.

وقوله: لكنّه غيرُ مقصودٍ ولا سيق له النص، تخرج به العبارة؛ لأنها مقصودةٌ ومسوقةٌ.

وقوله: ليس بظاهرٍ من كلِّ وجهٍ، زيادةُ تأكيد في إخراج العبارة، وتوضيحٌ للتعريف وإن لم يكن محتاجاً إليه، يعني أنّه ظاهرٌ من وجهٍ دون وجهٍ كما إذا رأى إنسانٌ إنساناً يقصد نظره ومع ذلك يَرَى مَن كان عن يمينِهِ وشمالِهِ بمؤقِ عينِهِ من غيرِ التفاتٍ وقصدٍ، فالأوّلُ بمنزلةِ العبارة والثاني بمنزلةِ الإشارة.

(**كقوله تعالى**: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٣٣])، مثالٌ للعبارةِ والإشارة معاً، وضميرهنّ راجعٌ إلى الوالدات المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة:٢٣٣]، فإن كان المرادُ به إيجاب نفقتها وكسوتها لأجل أنها زوجتُه ومنكوحتُه فلا مضايقة فيه، وإن كان لأجل أنّها مرضعةٌ لولدِه يُحمل على أنّهنّ مطلقاتٌ مُنقضيةٌ عدتهنّ.

وعلى كلّ تقدير (**سيق لإثباتِ النَّفقةِ، وفيه إشارةٌ إلى أنّ النَّسبَ إلى الآباء**)؛ لأنّ المعنى: وعلى الذي وُلِد الولدُ لأجله رُزق الوالدات وكسوتهنّ، فالنسبةُ إليه بلام الاختصاص يُعرفُ به أنّ الأبَ هو الذي اختصّ بهذه النسبةِ بخلافِ لفظِ الوالدِ والأبِ فإنّه لا يدلّ على هذا المعنى؛ إذ ليس فيه لام الاختصاص، وكذا

يشير هذا: إلى أنّ للأب حَقّ التملُّك في مالِ ولدِه عند الحاجة؛ لأنّه مملوكُه، وإلى أنّه لا يُشاركُ الوالد أحدٌ في نفقةِ ولده، كما لا يُشاركه في هذه النسبة أحدٌ على ما فصلنا كلّ ذلك في «التَّفسير الأحمدي».

(وهما سواء في إيجابِ الحكم إلاّ أنّ الأوّل أحقُّ عند التعارض)، يعني أنّ كلاً من العبارةِ والإشارةِ قطعيُّ الدَّلالة على المراد، لكن ترجَّح العبارةُ على الإشارةِ وقت التعارض.

مثاله: قوله ﷺ في حقِّ النِّساء: «إنّهنّ ناقصات عقل ودين، قلن: وما نقصان عقلنا وديننا؟ قال ﷺ: أليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال ﷺ: فذلك من نقصان عقلها، ثم قال ﷺ: تقعدُ إحداكنّ شطرَ دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي، قلن: بلا، قال ﷺ: فذلك من نقصان دينها»[1].

فالحديثُ وإن كان مسوقاً لنقصانِ دينهنَّ لكنّه يُفهم منه إشارةً أنّ أكثرَ الحيض خمسةَ عشرة يوماً؛ لأنّ لفظَ الشَّطر موضوعٌ للنصف في أصل اللغة، وبه تمسَّك الشَّافعيُّ رضي الله عنه في أنّ أكثرَ الحيضِ خمسةَ عشرةَ يوماً، ولكنَّه معارضٌ بما رُوِي

---

(١)في صحيح البخاري ١: ١١٦، وصحيح مسلم ١: ٨٦، ولفظه فيه: (وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن، قالت: يا رسول الله، وما نقصان العقل والدِّين؟ قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدِّين)، قال البَيْهَقيّ في معرفة السُّنن ٢: ١٦٠: «أما الذي يذكره بعض فقهائنا في هذه الرِّواية من قعودها شطر عمرها وشطر دهرها لا تصلي، فقد طلبته كثيراً فلم أجده في شيء من كتب أصحاب الحديث، ولم أجد له إسناداً بحال»، وقال ابن عبد الهادي الحنبلي في تنقيح التَّحقيق ١: ٢٤٣: «وأصحابنا قد ذكروا أنَّ رسول الله قال: تمكث إحداكن شطر عمرها لا تُصلِّي، وهذا لفظ لا أعرفه». وقال ابن الجوزي: إنَّه لا يُعرَف، وقال ابن مَنْدَه: لا يَثْبُتُ هذا بوجهٍ من الوجوه عن النَّبي ﷺ، كما في فتح باب العناية ١: ١٣٤.

أنه ﷺ قال: «أقلُّ الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليهنّ، وأكثرُه عشرةُ أيام»[1]؛ لأنّه عبارةٌ في هذا المعنىٰ، فرجَّحت علىٰ الإشارة.

(**وللإشارة عمومٌ كما للعبارة**)؛ لأنّ كلاً منهما ثابتٌ بنفسِ النظم فيحتمل أن يكونَ كلٌّ منهما خاصّاً وأن يكون عامّاً مخصوصَ البعض وغيره.

ومثال الإشارة المخصوص البعض: قوله تعالىٰ: ﴿**وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ**﴾ [البقرة:١٥٤]، فإنّه سيق لعلو درجات الشّهداء، ولكنّه يُفهم منه إشارةً أن لا يُصلّىٰ عليهم؛ لأنه حيّ، والحيُّ لا يُصلَّىٰ عليه، ثمّ خَصَّ حمزة ﷺ، فإنه ﷺ «صلَّىٰ عليه سبعين صلاة»[2]، وهذا كلُّه علىٰ رأي الشَّافعيّ ﷺ

(١) فعن أبي أمامة الباهلي ﷺ قال ﷺ: «لا يكون الحيض للجارية والثيب أقلّ من ثلاثة أيام، ولا أكثر من عشرة أيام، فإذا رأت الدم فوق عشرة أيّام فهي مستحاضة» في معرفة السنن٢: ١٨٦، وسنن الدارقطني١: ٢١٩، وعن وواثلة بن الأسقع وأنس وعائشة ﷺ، قال ﷺ: (أَقلُّ الحيضِ ثلاث وأكثره عشرة) في المعجم الكبير ٨: ١٢٦ ، والمعجم الأوسط ١: ١٩٠ ، وسنن الدارقطني ١: ٢١٨ ، والعلل المتناهية ١: ٣٨٣ ، والكامل٢: ٣٧٣ ، والتحقيق ١: ٢٦٠ ، وطرقه يعضد بعضها بعضاً، وقد روي فتاوىٰ عن كثير من الصحابة توافقه. كما في نصب الراية ١: ١٩١ ، والدراية ١: ٨٤، وعن عثمان بن أبي العاص ﷺ قال: «الحائض إذا جاوزت عشرة أيّام فهي بمنزلة المستحاضة، تغتسل وتصلي» في سنن البيهقي الكبير ١: ٨٦، وسنن الدارقطني ١: ٢١٠، وقال البيهقي: لا بأس بإسناده. كما في إعلاء السنن ١: ٣٢٦، وعن سفيان بلغني عن أنس ﷺ أنه قال: «أدنىٰ الحيض ثلاثة أيام» في سنن الدارمي ١: ٢٣١، قال التهانوي في إعلاء السنن ١: ٣٢٧: «رجاله رجال مسلم، وسفيان هو الثوري، وهو من كبار أتباع التابعين... فهذا الأثر منقطع، والانقطاع غير مضر عندنا لا سيما إذا صدر عن إمام كالثوري، والموقوفات في مثل هذا مما لا يدرك بالرأي كالمرفوعات».

(٢) فعن عقبة بن عامر ﷺ قال: (إنّ النبيّ ﷺ صلّىٰ علىٰ قتلىٰ أحد بعد ثمان سنين كالمودع للأحياء والأموات) في سنن أبي داود٢: ٢٣٥، ومسند أحمد٤: ١٥٤، وصحيح ابن حبان٧: ٤٧٤، والمستدرك ١: ٥٢٠، وعن ابن مسعود ﷺ (وضع حمزة ﷺ وجيء برجل من الأنصار فوضع إلىٰ

وأمّا على رأينا، فمثاله: ما قيل: أنه خصّ من عموم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٣] الآية وطء الأب جاريةَ ولده، فإنّه لا يَحِلُّ حتى وَجَبَت عليه قيمتُها على ما عرف.

(**وأمّا الثَّابتُ بدلالةِ النصِّ فما ثَبَتَ بمعنى لغةً لا اجتهاداً**)، عُدِل هاهنا عن طريقِ العبارةِ والإشارة، وكان ينبغي أن يقول: أمّا الاستدلالُ بدلالةِ النصِّ فالعملُ بما ثبت، لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الإسلام رضي الله عنه حيث يذكر تارةً الاستدلال والوقوف وهو فعلُ المجتهد، وتارةً العبارة والإشارة وهو من أقسام النظم حقيقة، وتارةً الثَّابت بالعبارة والإشارة وهو من صفات الحكم، ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود، وعلى كلِّ تقديرٍ خرجت من قوله: بمعنى النص العبارةُ والإشارة، وليس المرادُ به معناه اللغويّ الموضوع له، بل معناه الالتزامي كالإيلام والتأفيف.

وقوله لغة: تمييز عن معنى النص، ويخرج به الاقتضاءُ والمحذوف؛ لأنهما ثابتان شرعاً أو عقلاً.

وقوله: لا اجتهاداً تأكيدٌ؛ لقوله: لغةً، وفيه رَدٌّ على مَن زَعَمَ أنّ دلالةَ النصِّ هو القياس لكنّه خفيّ والدلالةُ جليّ، وكيف يكون هذا والقياسُ ظنيّ لا يقف عليه إلا المجتهد، والدلالةُ قطعيّةٌ يعرفُها كلُّ مَن كان من أهل اللسان، وأيضاً كانت هي مشروعةً قبل شرع القياس ولا ينكرها منكرو القياس.

جنبه فصلَّى عليه، ثم رُفِع وتُرِك حمزة حتى صلَّى عليه يومئذٍ سبعين صلاة) في مسند أحمد١: ٤٦٤، وحسنه الأرنؤوط، وعن ابنِ عَبَّاس رضي الله عنهما قال: (أمر رسول الله ﷺ لحمزة يوم أحد فهيء للقبلة ثم كبَّرَ عليه سبعاً، ثم جمع إليه الشهداء حتى صلَّى عليه سبعين صلاة) في سنن البيهقي الكبير ٤: ١١٦.

(كالنهي عن التأفيفِ يوقف به على حرمةِ الضربِ بدون الاجتهاد) في المثال مسامحة، والأولىٰ أن يقول: كحرمةِ الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف، والمقصود واضح، يعني أن قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣].

معناه الموضوع له النهي عن التكلُّم بأفٍ فقط، وهو ثابتٌ بعبارة النص، ومعناه اللازم الذي هو الإيلام دلالةُ النصّ، وما ثَبَتَ منه هو حرمةُ الضربِ والشتمِ، والأمثلة الشرعيّة التي ذكرها القوم مذكورةٌ في المطولات.

(والثابتُ به كالثابت بالإشارة إلاّ عند التعارض)، يعني أنّ الدلالةَ أيضاً كالإشارةِ في كونها قطعيةً، لكنّ الإشارةَ أَوْلَىٰ عند التعارض، ومثالُه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[النساء:٩٢]، فإنّه لّمَا أَوْجَب الكفّارة علىٰ الخاطئ بعبارةِ النصّ وهو أَدنىٰ حالاً، فالأولىٰ أن تجب علىٰ العامد، وهو أعلىٰ حالاً، وبهذا تمسَّك الشَّافعيّ ﷺ في وجوبِ الكفّارة علىٰ العامد.

ونحن نقول: إنّه يُعارضُه قولُه تعالىٰ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾[النساء:٩٣]، فإنّه يدلّ بإشارةِ النصِّ علىٰ أنه ليس عليه الكفّارة؛ إذ الجزاءُ اسمٌ للكافي، وأيضاً هو كلُّ المذكور، فاعلم أنه لا جزاء له سوىٰ جهنم.

ولا يُقال: لو كان كذلك لَمَا وَجَبَ عليه الدية والقصاص؛ لأنا نقول ذلك جزاءُ المحل، وأمّا جزاءُ الفعل فهو الكفّارة في الخطأ وجهنم في العمد، ولو سُلِّم ذلك القصاص ثَبَتَ بنصٍّ آخر.

(ولهذا صحَّ إثباتُ الحدود والكفّارات بدلالةِ النصوص دون القياس): أي لأجل أنّ الدلالةَ قطعيّةٌ والقياسُ ظنيّ يصحُّ إثباتُ الحدود والكفّارات بالأوّل دون الثاني، وهذا إذا كان القياسُ بعلّةٍ مستنبطة، وأمّا إذا كان بعلّةٍ منصوصةٍ فهو يُساوي الدلالة في القطعيّة والإثبات.

مثال إثبات الحدود بالدَّلالة: إثباتُ حدِّ الزِّنا بالرَّجم على غيرِ ماعز[1] الذي ثبت عليه بالعبارة؛ لأنّ ماعزاً إنّما رُجِم؛ لأنه زانٍ محصن لا لأنه ماعزٌ أو صحابيٌّ، فكلُّ مَن كان كذلك يرجم، ولكن ثَبَتَ الرَّجم على كل زانٍ محصنٍ بنصٍّ آخر أيضاً.

وإثباتُ حَدِّ قطع الطَّريق على مَن كان رداً لهم لدلالة قوله تعالى: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة:٣٣].

ومثال: إثبات الكفَّارة بالدَّلالة إثباتُ الكفّارة على امرأةٍ وُطِئت عمداً في نهارِ رمضان بدلالةِ نصٍّ وَرَدَ في الأعرابيّ حين جامع في رمضان عمداً[2]، وعلى كلِّ مَن يفعل الجماع سواه؛ لأنّه إنّما وَجَبَت عليه الكفّارة لفسادِ صومه لا لأنه أعرابيٌّ مخصوص أو رجل.

وإثبات الكفّارة على مَن أكل أو شرب عمداً بدلالةِ هذا النّصّ الوارد في الجماع؛ لأنه إنّما وَجَبَت عليه الكفّارة لأجل أنه إفساد للصوم لا لأنه جماعٌ فقط، فكلُّ ما فيه إفسادٌ للصَّومِ من الأكلِ والشُّربِ والوطءِ تَجِب فيه الكفّارة غيرَ مختصٍّ بالجماع.

---

(١) فعن بريدة رضي الله عنه: «كنت جالساً عند النبيّ ﷺ إذ جاء ماعز بن مالك فقال: إنّي زنيت...»الخ، في صحيح مسلم٣: ١٣٢٣، ونص على تواتره في: نظم المتناثر ص١٦٣.

(٢) قال: «وقعت على أهلي في رمضان؟ قال ﷺ: فأعتق رقبة» في صحيح البخاري ٥: ٢٠٥٣.

والشَّافعيُّ ﷺ أنكر هذه الدَّلالة، ويقول: لا تجب الكفّارة إلا بالجماع.

فالعلّةُ عنده ليس إفسادُ الصَّوم بل الجماع فقط؛ ولهذا قالوا: إنّ عدَّ أمثال هذه الأحكام في الدلالة لا يحصل؛ لأنَّ الشَّافعيَّ ﷺ لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان، فكان ينبغي أن يُعدَّ في القياس، ومثل هذا كثيرٌ لنا وله.

(**والثَّابت به لا يحتمل التَّخصيص؛ لأنه لا عموم له**)؛ إذ العمومُ والخصوصُ من عوارضِ الألفاظ، وهذا معنىً لازمٌ للموضوعِ له لا لفظ، ولأنَّ العلةَ كالأذى مثلاً إذا ثبت كونُه علةً للحرمةِ لا يحتمل أن يكون غيرَ علّةٍ بأن يوجد الأذى ولم توجد الحرمة، فأينما وُجدت العلّةُ وُجِدَت الحرمة، ولا يُسمَّى هذا تعميماً.

(**وأمّا الثَّابتُ باقتضاءِ النصِّ فما لا يعمل النصّ إلا بشرط تقدُّمه، فإنّ ذلك أمرٌ اقتضاه النصّ لصحّة ما تناوله فصار هذا مضافاً إلى النصّ بواسطة المقتضى**) في هذه العبارة توجيهان:

أحدُهما: أن يكونَ الثابتُ باقتضاءِ النصّ هو المقتضى اسم المفعول، والاقتضاءُ مصدرٌ على معناه، ويكون المعنى: وأمّا المقتضى فما لم يعمل النصّ إلاّ بشرطِ تقدّمِه على النصّ، فإنّ ذلك المقتضى أمرٌ اقتضاه النصّ لصحّة ما تناوله، فصار هذا: أي المقتضى مضافاً إلى النصّ بواسطة الاقتضاء، فحينئذٍ يكون قوله: المقتضى بمعنى الاقتضاء.

ونسخة تقدّمه بالإضافة أولى من تقدّم بالماضي، ويكون تعريفاً للمقتضى لا للحكم الثَّابت به، فيخالف قرينه أعني الثابت بدلالة النصّ.

وثانيهما: أن يكون الاقتضاءُ بمعنى المقتضي، وهو تعريفٌ للحكم الثابت بالمقتضي لا للمقتضىٰ.

وقوله: تقدَّم، صيغةُ فعل ماضي، والمعنىٰ وأمّا الحكم الثابت بمقتضىٰ النصّ فما لم يعمل النَّصّ فيه إلا بشرطِ تقدُّم ذلك الشرط علىٰ النص، وهو المقتضىٰ، فإن ذلك الشَّرط أمرٌ اقتضاه النّصّ لصحّة ما تناوله، فصار هذا أي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافاً إلىٰ النّصّ المقتضي بواسطة المقتضىٰ، فإنّ النصَّ دالٌّ علىٰ المقتضىٰ، وهو دالٌّ علىٰ حكمِهِ فحينئذٍ يكون قوله: فإنّ ذلك أمر، دليلٌ لقوله: إلاّ بشرط تقدّم، ويكون حمل قوله: فما لم يعمل النصّ، علىٰ قوله: وأمّا الثابت بواسطةِ قوله: فصار هذا، وإلا فلا ارتباط بينهما.

(وعلامته: أن يصحّ به المذكور ولا يُلغى عند ظهورِه بخلافِ المحذوف)، يعني أنّ علامةَ المقتضىٰ أن لا يتغيّر المقتضىٰ عند ظهوره كقوله: إن أكلتُ فعبدي حرٌّ، فإذا قُدر المقتضىٰ بأن يقول: إن أكلتَ طعاماً لا يتغيّر باقي الكلام عن سنتِهِ في اللفظ والمعنىٰ، بخلاف المحذوف إذا قُدِّر انقطع الكلامُ عن سنتِهِ كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[يوسف:٨٢]، فإذا قدر لفظ: الأهل، ويُقال: واسأل أهل القرية يتحوّل السؤال عن القريةِ إلىٰ الأهل، ويتغيّر إعرابُ القريةِ من النصبِ إلىٰ الجرِّ.

ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ ﴾[البقرة:٦٠]، فإنّه إن قدر قوله: فضرب فانشق الحجر فانفجرت، لا يتغيَّر الكلام الباقي بتقديره مع أنه محذوفٌ.

وبقوله: أعتق عبدك عنِّي بألفٍ، فإنّه إن قدَّرَ البيعَ ويقال: بع عبدك عَنِّي وكُنْ وكيلي بالإعتاق، فإنّه يتغيّر الكلامُ حينئذٍ مع أنّه مقتضىٰ؛ لأنه يصير حينئذٍ مأموراً بإعتاق عبدِ الآمر، ويكون قبل ذلك مأموراً بإعتاقِ عبد المأمور؛ ولهذا قيل: إن الفرقَ بينهما أنّ المقتضىٰ شرعيٌّ والمحذوفُ لغويٌّ وأمثالُه.

وقيل: إن المقتضىٰ والمقتضي كلاهما يُرادان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فإنّ المرادَ فيه المحذوف لا غير.

وبالجملةِ فالمحذوفُ في حكمِ المقدَّر لا يخلو عن العبارةِ والإشارةِ والدلالةِ والاقتضاء، وليس قسماً خارجاً عن الأربعة.

(**ومثالُه: الأمر بالتَّحرير للتَّكفير مقتضى للملك ولم يذكره**)، والظاهر أن الأمر بالتحرير هو قوله تعالىٰ: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة:٣]، فإنه مقتض للملك الغير المذكور، فكأنه قال: فتحرير رقبةٍ مملوكةٍ لكم، فإنّ إعتاقَ الحرِّ وعبدِ الغير لا يصحّ، فتحريرُ رقبة مقتضٍ، ومملوكة لكم مقتضىٰ، وحكمُه وهو الملكُ ثابت بالمقتضىٰ الذي هو ثابت بالمقتضي.

وقيل: المرادُ به قوله: أعتق عبدك عنِّي بألفٍ فإنّه يقتضي معنىٰ البيع، فكأنّه قال: بع عبدك عنّي وكُن وكيلي بالإعتاق، فلَمّا ثَبتَ البيعُ اقتضاءً فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنىٰ عن الإيجاب والقبول، ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط، بل يُشترطُ فيه شرائط الإعتاق من كون الآمر مكلّفاً أهلاً للإعتاق فلا يصحّ من الصبيّ والمجنون.

وعلىٰ هذا يقول أبو يوسف رضي الله عنه: لو قال: أعتق عبدك عنّي، بغيرِ ذكر الألف، فإنّه يقتضي الهبة كما أنّ الأوّل اقتضىٰ البيع، وتستغني هذه الهبةُ عن القبضِ كما

يستغني البيعُ عن الإيجابِ والقبول، بل أولى لأنّ القبضَ شرطٌ، والإيجابَ والقبولَ ركنٌ، فلمّا احتمل الركنُ السقوطَ فالشرط أولى، ولكنّا نقول: إن الإيجابَ والقبولَ في البيعِ ممَّا يحتمل السقوط، كما في التعاطي بخلاف القبضِ في الهبة فإنّه لا يحتمل السقوط بحال.

(والثَّابتُ به كالثَّابتِ بدلالةِ النصِّ إلا عند المعارضة): أي هما سواء في إيجابِ الحكمِ القطعيِّ إلا أنّه تترجَّحُ الدَّلالةُ على الاقتضاءِ عند المعارضة.

مثالُه: قولُه ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «حتيه ثمّ أُقرصيه ثمّ اغسليه بالماء»[1]، فإنّه يدلّ باقتضاءِ النَّصِّ على أنّ لا يجوز غسلُ النَّجَس بغيرِ الماءِ من المائعات؛ لأنه لَمّا أوجب الغَسل بالماء، فمقتضى صحّته أن لا يجوز بغير الماء، ولكنّه بعينِهِ يدلّ بدلالةِ النصّ على أنه يجوز غسله بالمائعات، وذلك لأنّ المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كلُّ أحدٍ هو التطهيرُ، وذلك يحصلُ بهما جميعاً.

ألا تَرَى أنّ مَن أَلْقَى الثوبَ النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه؛ لأنّ المقصودَ وهو إزالة النجاسة حاصلٌ على كلِّ حالٍ فرُجِّحت الدلالةُ على الاقتضاء، وما قيل: من أنّ مثالَه لم يوجد في النصوص فإنّما هو من قلّة التتبع.

(ولا عموم له عندنا)؛ لأنّ العمومَ والخصوصَ من عوارضِ الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ.

وعند الشَّافعيّ رضي الله عنه: يجري فيه العمومُ والخصوص؛ لأنه عنده كالمحذوفِ الذي يقدَّر، وهذا أصلٌ كبيرٌ مختلفٌ بيننا وبينه، يتفرَّع عليه كثيرٌ من الأحكام.

---

(١) فعن أسماء ابنة أبي بكر رضي الله عنه أنَّ امرأة سألت النَّبي ﷺ عن الثَّوب يصيبه الدَّم من الحيضة؟ فقال ﷺ: «حُتيه ثمّ أُقرصيه بالماء ثمّ انضحيه» في سنن أبي داود١: ٩٩، وسنن التِّرمذي١: ٢٥٤، وسنن النَّسائي الكبرى١: ١٨٣، وصحيح ابن خزيمة١: ١٣٩، وصحيح ابن حبان٤: ٢٤٣.

ولا يُقال: إنّ قولَه: أعتق عبيدك عنِّي يقتضي البيع، وهو عامٌّ للعبيدِ كلِّهم؛ لأنا نقول: إنّه في معنىٰ بع عبيدك عنِّي ثمّ كُن وكيلي بإعتاقهم، فالعبيدُ مذكورٌ صريحٌ في العبارةِ؛ ولهذا يكون عامّاً.

(حتى إذا قال: إن أكلت فعبدي حرٌّ ونَوَى طعاماً دون طعام لا يصدق) عندنا لا ديانةً ولا قضاءً؛ لأنّ طعاماً إنّما ينشأ من اقتضاء الأكل؛ لأنه لا يكون بدون المأكول، فلا يكون عامّاً فلا يقبل التَّخصيص، وأمّا حنثه بكلِّ طعامٍ فإنّما هو لوجودِ ماهية الأكل لا لأنّ الطعام عامٌّ.

وإن قال: إن أكلتُ طعاماً أو لا آكل أكلاً يحنث بكلِّ طعامٍ ويصدق في نيّةِ التَّخصيص؛ لأنه ملفوظٌ حينئذٍ، ولكن إيرادُ هذا المثال علىٰ قولِ مَن يشترط في المقتضىٰ أن يكون شرعيّاً مشكل؛ لأنه عقليٌّ، والأولىٰ أن يقال: إن المقتضىٰ ما يكون شرعيّاً أو عقليّاً، والمحذوفُ ما يكون لغوياً.

(وكذا إذا قال: أنت طالقٌ أو طلقتُك ونَوَى ثلاثاً لا يصحّ) تفريعٌ آخر علىٰ عدمِ كونِ المقتضىٰ عامّاً وذلك؛ لأنّ قولَه: أنت طالقٌ أو طلقتُك خبرٌ، وهو لا يصحّ، إلاّ أن يَسْبِقَ عليه طلاقٌ من جانبِ الزوج؛ ليكون هذا خبراً عنه ولم يسبق الطَّلاق منه في الواقع، فلضرورةِ تصحيحِ الكلامِ وصدقِهِ قدّرنا أنّ الزوجَ قد طلَّقَها قبل ذلك، وهذا إخبارٌ منه، فكأنّه قال في الأوّل: أنت طالقٌ؛ لأنّي طلقتُك قبل هذا، والطَّلاقُ المفهومُ بحسبِ اللغةِ في ضمنِ قوله: أنت طالقٌ هو الطَّلاقُ الذي هو وصفُ المرأة لا التطليق الذي هو فعلُ الزوج فلا يكون هذا إلا اقتضاء، فلا تصحّ فيه نيّة الثلاث والاثنين.

وأمّا قوله: طلَّقتُك فهو وإن كان دالاً علىٰ التطليقِ الذي هو فعلُ المتكلّم لكنّه دالٌ علىٰ مصدرٍ ماضٍ لا علىٰ مصدرٍ حادثٍ في الحال، فالمصدرُ الحادثُ لا يثبت إلا اقتضاءً من الشرع فلم تصحّ فيه نيّة الاثنين أو الثلاث.

وقال الشَّافعيُّ ﷺ: يقع ما نَوَىٰ من الثَّلاثِ أو الاثنين؛ لأنه يدلُّ علىٰ طلاقٍ فتعمل نيَّتُه فيه.

(بخلاف قوله: طلِّقي نفسَك وأنت بائنٌ على اختلافِ التخريج)، يعني تخريج طلِّقي نفسَك في صحّةِ الثلاثِ علىٰ حدةٍ، وتخريج أنت بائنٌ فيها علىٰ حدةٍ.

أمّا تخريجُ: طلِّقي نفسَك فهو أنه أمرٌ يدلّ علىٰ المصدرِ لغةً، وهو لفظُ فردٌ يقع علىٰ الواحدِ ويحتمل الثلاث عند النسبة، فهو ليس بمقتضىٰ حتىٰ لم يجر في العموم.

وأمّا تخريجُ: أنت بائنٌ فهو أنّ البينونةَ نوعان: غليظةٌ وخفيفةٌ، فإذا نَوَىٰ الغليظةَ وهو الثلاث فقد نَوَىٰ أحدَ محتمليه فتصحّ، ولا يكون هذا من العمومِ في شيءٍ، ولا يتصوَّر مثل هذا في طلِّقي نفسك؛ لأنّ الطَّلاقَ إنّما يشتمل علىٰ الإفرادِ من الواحد والاثنين والثلاثة لا علىٰ نوعي الغليظة والخفيفة عرفاً.

وقيل: معنىٰ قوله: علىٰ اختلاف التخريج: أنّ تخريجنا علىٰ حدةٍ، وتخريج الشَّافعي ﷺ علىٰ حدة، فتخريجنا هو ما بَيَنّا.

وتخريج الشَّافعي ﷺ: هو أن كلَّ ذلك مقتضىٰ، ويجري فيه العمومُ فتصحّ فيه نيّة الثلاث.

ثمّ لمّا كانت تمسّكات أبي حنيفة ﷺ منحصرةٌ في الأربعِ: أعني العبارةُ والإشارةُ والدلالةُ والاقتضاء، وكان مَن سواه من العلماءِ يتمسّكون بوجوهٍ أُخر أيضاً سوىٰ هذه، وأَوْرَدَ المصنِّفُ أصلاً بعد ذلك لتحقيقِها وبيان فسادها فقال:

* * *

فصل

[التنصيص لا يدل على التخصيص]

(التَّنصيصُ على الشَّيءِ باسمه العلم يدلّ على المخصوصِ عند البعض)، هذا وجهٌ أَوّلٌ من الوجوهِ الفاسدة: أي الحكمُ على العلمِ يدلُّ على نفيه عن غيرِهِ عند البعض.

والمراد بالعلم ههنا: هو اللفظُ الدالُّ على الذاتِ دون الصفة، سواءٌ كان علماً أو اسم جنس

وبالبعض هو بعض الأشعرية والحنابلة، ويُسمّى هذا مفهوم اللقب.

والأصلُ فيه أنّ ما يُفهم من اللفظِ:

١. إمّا أن يُفهم من صريحِ اللفظِ، وهو المنطوقُ

٢. أو لا، وهو المفهوم، والمفهوم نوعان:

أ. مفهوم موافقة: وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق.

ب. ومفهوم مخالفة: وهو أن يُفهم من حاله خلاف ما فُهِم من المنطوق:

ـــ وهو إن فُهِم من اسم العلمِ سُميّ مفهومَ اللقب.

ـــ وإن فُهِم من الشرطِ أو الوصفِ سُمِيّ مفهوم الشرط أو الوصف على ما سيأتي، ولكنّهم اشترطوا أن لا تظهر أولويةُ المسكوت عنه أو مساواته

للمنطوق، ولا يخرج مخرج العادة، ولا يكون لسؤالٍ أو حادثةٍ ولا لكشفٍ أو مدحٍ أو ذمٍّ، ولا يُفيد فائدةً أُخرىٰ فحينئذٍ يَتعيَّن النفيُ عمّا عداه.

(**كقوله ﷺ: «الماء من الماء»**[1])، فالماءُ الأوّلُ الغُسلُ والماءُ الثاني المني، ولمّا كان معناه الغُسل من المني، (**فَهِم الأنصارُ عدمَ وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء**)، وهو إخراجُ الذكر قبل الإنزال، وهم كانوا أهل اللسان، فلو لم يدل علىٰ النفي عمّا عداه لَمَا فهموا ذلك.

(**وعندنا: لا يدلّ عليه**): أي علىٰ النفي عمّا عداه، وإلا يلزم الكفر والكذب في قوله تعالىٰ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾[الفتح:٢٩]؛ لأنه يلزم أن لا يكون غيرُ محمّدٍ ﷺ رسولاً، وذلك كفرٌ وكذبٌ.

(**سواء كان مقروناً بالعددِ أو لم يكن**)، فيه رَدٌّ علىٰ مَن فَرَّقَ بينهما، وقال: إن كان مقروناً بالعددِ نحو قوله ﷺ: «خمس من الفواسق يُقتلنَ في الحلِّ والحرم، الحدأة[2] والفأرة والكلب العقور والحيّة والعقرب»[3]، فحينئذٍ يدلُّ علىٰ النَّفي عَمّا عداه البتة، وإلا لبطل فائدة العدد.

---

(١) في صحيح مسلم ١: ٢٦٩، وصحيح ابن حبان ٣: ٤٤٣ وجامع الترمذي ١: ١٨٤-١٨٥، وقال: «هذا حديث حسن صحيح، وإنما كان الماء من الماء في أول الإسلام ثم نسخ بعد ذلك، وهكذا روىٰ غير واحد من أصحاب النبي ﷺ منهم أبي بن كعب ورافع بن خديج، والعمل علىٰ هذا عند أكثر أهل العلم علىٰ أنه إذا جامع الرجل امرأته في الفرج وجب عليهما الغسل وإن لم ينزلا».

(٢) حِدأة: بالكسر: وهي طائر من الجوارح، وهو أخس الطير، يغلبه أكثر الطيور، وينقض علىٰ الجُرّذان والدواجن، والغراب يسرق بيض الحدأة ويترك مكانه بيضه فالحدأة تحضنها فإذا فرخت فالحدأة الذكر تعجب من ذلك ولا يزال يزعق ويضرب الأنثىٰ حتىٰ يقتلها،وكنيته أبو الخطاف وأبو الصلت، ينظر: حياة الحيوان ١: ٢٢٩، وعجائب المخلوقات ٢: ٢٥٩، والمعجم الوسيط ص١٥٩.

(٣) قال ﷺ: «خمس فواسق يقتلن في الحرم: الفأرة، والعقرب، والحِدأة، والغراب، والكلب العقور» في صحيح البخاري ٣: ١٢٠٤، وسنن الترمذي ٣: ١٩٧، وغيرها.

وعندنا: وجوهُ التخصيص به زيادةُ اهتمامه والاعتناءُ بشأنه ونحو ذلك، ولكن أَفْتَىٰ المتأخرون بأنّه في الروايات يدلّ علىٰ النَّفي عَمّا عداه دون المخاطبات، كما قال صاحب «الهداية»(١): إن قولَه في الكتاب: جازَ الوضوءُ من الجانب الآخر؛ إشارةٌ إلىٰ أنه يتنجَّسُ موضعُ الوقوع، ومثل هذا في كتابه كثيرٌ، وما يوهمه كلامُهم من النَّفي عمّا عداه في بعض الاستدلالات فكلّ ذلك مؤولٌ بتأويلات فتنبَّه له.

(لأنّ النصَّ لم يتناوله، فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً): أي لا يدلّ علىٰ المسكوت عنه أصلاً فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والإثبات.

فإذا قلت: جاءني زيدٌ فقد سكت عن عمرو، فلا يدلّ علىٰ نفيه وإثباته، وفائدةُ التَّخصيصِ أن يتأمّل المستنبطون، فيثبتون الحكم في غيره بالقياس، وينالون درجة الاجتهاد.

ثم أجاب عن استدلالهم بفهم الأنصار فقال: **(والاستدلال منهم بحرف الاستغراق)**: أي الاستدلالُ من الأنصارِ علىٰ عدمِ وجوبِ الغسل بالإكسال إنّما كان بحرفِ اللامِ الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنىٰ: إن جميعَ أفرادِ الغُسل من المنيّ لا بواسطة أنّ التَّنصيصَ بالشَّيءِ يدلُّ علىٰ النفي عَمّا عداه.

---

(١) لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفَرْغَانِيّ المَرْغِينَانِيّ، أبي الحسن، برهان الدين، وفَرْغَانَةُ: بفتح الفاء، وراء الشَّاش، وراء جَيْحُون وسَيْحُون، وفَرْغَانة أيضا: قرية من قرىٰ فارس، ومَرْغِينان، مدينة في فرغانة، قال الكفوي: كان إماماً فقيهاً حافظاً مفسِّراَ جامعاً للعلوم ضابطاً للفنون، متقناً محقِّقاً نظاراً مدققاً زاهداً ورعاً بارعاً فاضلاً ماهراً أصولياً أديباً شاعراً لم تر العيون مثله في العلم والأدب، وله اليد الباسطة في الخلاف والباع الممتد في المذهب، ومن مؤلفاته: «الهداية»، «التجنيس»، و«مختارات النوازل»، و«كفاية المنتهىٰ»، «مختار الفتاوىٰ»، (ت٥٩٣هـ). الجواهر المضية٢: ٦٢٧-٦٢٩، وتاج التراجم ص٢٠٦-٢٠٧، والفوائد ص٢٣٠، ومقدِّمة الهداية٣: ٢-٤.

ويرد علينا حينئذٍ أنّ الحديثَ قد دلّ على عدمِ وجوبِ الغُسلِ بالإكسال سواء كان باللام أو بالتنصيصِ، فمن أين قلتم بوجوب الغسل بالإكسال؟

فأجاب وقال: (**وعندنا: هو كذلك فيما يتعلّق بعين الماء غيرَ أنّ الماءَ يثبت مرةً عياناً وطوراً دلالةً**)، يعني أنّ عندنا الحصر أيضاً ثابتٌ في الغُسل الذي يتعلّق بالمني: أي جميعُ الغسل الذي يتعلّق بالشَّهوة منحصرٌ في الماء فلا يضرّ خروجُ الغُسل بالحيضِ والنِّفاس؛ لأنّ وجوبَه لا يتعلّق بالشَّهوة، ولكنّ الماءَ على نوعين:

١.مرةً يكون عياناً بأن ينزل في نفس الأمر في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره.

٢.ومرةً يكون دلالةً بأن يُقام دليلُه وهو التقاءُ الختانين مقامه؛ لأنه سببُ نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره، ولعلّه لم يشعر به؛ لقلّته، فأقمنا السبب مقام المسبب، وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً.

(**والحكم إذا أُضيف إلى مُسمَّى**)، هذا ابتداء وجه ثانٍ من الوجوه الفاسدة، وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط، يعني أنّ الحكمَ إذا أُسند إلى شيءٍ موصوفٍ (**بوصفٍ خاصٍّ أو علّق بشرطٍ كان دليلاً على نفيهِ**): أي كان كل من الوصف والتعليق دالاً على نفي الحكم (**عند عدم الوصف أو الشرط عند الشَّافعي** ﷺ **حتى لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرة ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النصّ**).

وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾[النساء:٢٥]: أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن

ونفقتهنّ في معاشهنّ فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم: أي أيمان إخوانكم؛ إذ لا يجوز نكاح أمة أصلاً من إيمائكم المؤمنات.

فاللهُ تعالىٰ قد نَصّ علىٰ أنه إن لم يستطع الحرّة فلينكح أمةً، ثمّ قيَّد الأمةَ بالمؤمنة، فلو عملنا بالوصف والشرط جميعاً حكمنا أن طَوْلَ الحرة مانعٌ للأمة، وإن الأمة الكتابية أيضاً لا يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنةً.

وعندنا: جاز نكاح الأمة الكتابية والمؤمنة علىٰ طولِ الحرّة وعدمِه جميعاً.

(وحاصله) في كونه موجباً للحكم عند وجودِه غيرُ موجبٍ عند عدمه، ألا ترىٰ أن مَن قال لامرأته: أنت طالقٌ راكبةً فكأنّه قال: أنت طالقٌ إن كنت راكبة، فكما أنّ الطَّلاقَ يتوقَّفُ علىٰ الركوبِ في صورةِ الشرطِ فكذا في صورةِ الوصف.

والثَّاني: أنّه **(اعتبر التَّعليق بالشَّرطِ عاملاً في منعِ الحكمِ دون السَّبب)**، ففي قولِهِ: إن دخلت الدارَ فأنت طالق، السببُ هو أنت طالقٌ، والحكمُ هو وقوعُ الطَّلاق.

والتَّعليق بالشَّرط: أعني دخول الدَّار إنّما عمل في منع الحكم دون السَّبب، فإنّه قد وُجِد حسّاً ولا مردّ له، فلا يعلَّق عليه، إلا وقوع الطَّلاق، فيكون عدمُ الحكم لأجل عدم الشَّرط عدماً شرعياً لا عدماً أصلياً علىٰ ما قلنا.

فينتفي الحكمُ بانتفاءِ الشَّرطِ ضرورةً، ويكون هذا التعليق نظيرَ التعليق الحسِّي كتعليقِ القنديل بالحبل، فإنّه لا يؤثِّر في إزالةِ ثقلِه، وإنّما يؤثِّر في إزالةِ سقوطه، وتصحُّ تعديةُ هذا الحكم العدم إلىٰ غيره، ونحن نخالفه في جميع هذا.

(حتى أبطل تعليق الطَّلاق والعتاق بالملك)، تفريعٌ لما ذهب إليه الشَّافعي رضي الله عنه: أي إذا قال لأجنبية: إن نكحتك فأنت طالق أو إن ملكتك فأنت حرة يبطل هذا الكلام عنده؛ لأنه قد وجد السبب وهو قوله: أنت طالق وأنت حرة، ولم

يتصل ولم يصادف المحل فيلغو، فصار كما إذا قال لأجنبية: إن دخلت الدارَ فأنت طالق، وهو باطلٌ بالاتفاق.

(وجَوَّز التكفير بالمال قبل الحنث) تفريعٌ آخر له: أي إذا حَلَفَ والله لا يفعل كذا، ولم يحنث بعد، وكَفَّرَ بالمال يصحّ عنده ويعبأ بها بعد الحنث؛ لأنه قد وُجِد السببُ، وهو اليمين؛ إذ عنده اليمينُ سببٌ للكفارة، والحنثُ شرطٌ لها، والتعليقُ بالشرطِ مُقَدَّرٌ فكأنّه قال الحالف: إن حنثتُ فعليَّ كفارةُ يمين، فإذا وُجِد السببُ يصحُّ الحكمُ مرتباً عليه.

وعندنا: اليمينُ سببٌ للبرِّ، وإنّما ينعقدُ سبباً للكفّارة بعد الحنث فكان الحنثُ سبباً لها.

وإنّما قيَّد بالمال؛ لأنَّ نفسَ الوجوب ينفكّ عن وجوبِ الأداء فيه على زعمِهِ كالثمنِ المؤجَّلِ يثبت نفس وجوبه بمجردِ الذمّة، ولا يثبت وجوب الأداء إلا عند حلول الأجل، ففي الكفّارة المالية أيضاً يُمكن أن يثبت نفسُ الوجوب بالحلفِ ووجوبُ الأداء يكون بعد حنثه، بخلاف البدني، فإنّ نفسَ الوجوب لا ينفكّ عنه وجوب الأداء، فيكونان معاً بعد الحنث.

ونحن نقول: هذا الفرقُ ساقط؛ لأنّ ذاتَ المال إنّما تقصد في حقوقِ العباد، وأمّا في حقوقِ الله تعالى فالمقصودُ هو الأداءُ، فيكون كالبدني لا ينفكّ فيه نفسُ الوجوب عن وجوبِ الأداء.

(وعندنا: المعلَّقُ بالشرطِ لا ينعقد سبباً) حقيقةً وإن انعقد صورة، فإذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فكأنّه لم يتكلَّم بقوله: أنت طالق قبل دخول الدار، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلُّم بقوله: أنت طالق؛ **(لأنّ الإيجاب لا يوجد**

إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله)، وههنا وإن وُجد الركن، وهو أنت طالق لكن لم يوجد المحل؛ (**لأنّ الشرطَ حال بينه وبين المحلّ فيبقى غير مضاف إليه)**: أي غير متصل بالمحلّ، (**وبدون الاتصال بالمحلّ لا ينعقد سبباً)**، فإذا كان كذلك انعكس حال التفريعات، فيصحُّ تعليق الطَّلاق والعتاق بالملك فيما إذا قال: إن نكحتُك فأنت طالق، أو إن ملكتُك فأنتَ حرٌّ؛ لأنه لم يوجد قوله: أنتِ طالقٌ وأنتَ حرٌّ حتى يحتاج إلى المحل، فإذا وُجِد النكاحُ والملكُ فحينئذٍ يكون محلاً لورود قوله: أنت طالقٌ وأنتَ حرٌّ فلا بأس به لوقوعه في محلِّه.

وبطل التكفيرُ بالمال قبل الحنث؛ لأنَّ اليمينَ لا ينعقد إلاّ للبر، فكيف يكون سبباً للحنث فلا يصحّ التقديم على السبب.

وصحَّ أن عدمَ الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدماً شرعياً بل عدماً أصلياً لا يُعدَّىٰ إلى غيره، وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه، وإلا فلا يخفى أن قبل دخول الدار في قوله: أنت طالق إن دخلت الدار لو طلَّق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه.

فتقرَّر أنّ الشرطَ في التّعليقات يدخل في السببِ والحكمِ جميعاً؛ لأنها من قبيلِ الإسقاطات فتقبل التعليقَ بكاملِهِ بخلافِ البيع فإنه من قبيل الإثباتات ولا يقبلُ التعليق؛ إذ به يصير قماراً، فإذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعاً للحكم فقط دون السبب ليقل أثر الشرط حتى الإمكان.

وقد يقرَّر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر، وهو أن الشَّافعي رضي الله عنه يقول: إنّ الكلامَ هو الجزاء، والشرطُ قيد له فكأنّه قال: أنت طالقٌ في وقتِ دخولك الدار، فهذا القيدُ يفيدُ حصر الطَّلاق فيه، وهو مذهب أهل العربية.

وأبو حنيفة ﷺ يقول: إنّ الشرطَ والجزاءَ كلاهما بمنزلة كلام واحد يدلّ علىٰ وقوع الطَّلاق حين الشرط، وساكت عن سائرِ التَّقادير فلا يدلُّ علىٰ الحصر، وهو مذهب أهل المعقول.

ولم يذكر المصنِّف ﷺ جواباً عن الوصف، إمّا لأنّ الجواب عن الشَّرط جواب عنه، وإما لوضوحه وشهرته، وهو أنّ للوصف درجات ثلاث أدناها أن يكون اتفاقياً: كقوله تعالىٰ: ﴿وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾ [النساء:٢٣]، وأوسطها أن يكون بمعنىٰ الشرط: كقوله تعالىٰ: ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [النساء:٢٥]، وأعلاها أن يكون بمعنىٰ العلّة كقوله: السَّارقُ والزَّاني، ولا أثرَ لانتفاء العلّة في انتفاءِ الحكم فما دونه أولىٰ.

(والمطلقُ محمولٌ على المُقيَّد)، هذا وجهٌ ثالثٌ من الوجوهِ الفاسدة.

والمطلقُ: هو المتعرِّضُ[1] للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات.

والمقيَّدُ[2]: هو المتعرِّضُ للذات مع صفةٍ منها، فإذا وَرَدَ في مسألةٍ شرعية، فالمطلقُ مَحمولٌ[3] علىٰ المقيَّدِ: أي يراد به المقيّد.

(وإن كانا في حادثتين عند الشَّافعيّ ﷺ)، ويُعلم منه أنهما إن كانا في حادثةٍ واحدةٍ فهو محمول علىٰ المقيّد عنده بالطريق الأولىٰ، ونظيرُه لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار، فإنها حادثةٌ واحدةٌ ذكرَ فيها ثلاث أحكام من التحرير والصيام

---

(١) (قوله: هو المتعرض): كرقبة.

(٢) (قوله: والمقيد هو المتعرض... الخ): كرقبة مؤمنة.

(٣) (قوله: محمول... الخ)؛ لأنّ المطلق ساكت ومجمل، والمقيد ناطق ومفسر، فيحمل المطلق عليه، وفيه: أن المطلق ليس بساكت ولا بمجمل، بل هو دال علىٰ ثبوت الحكم فيه.

والأطعمة، وقيَّدَ الأوّلَ والثاني بقوله: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة:٣] ولم يُقيّد الطعام به، فالشَّافعيُّ ﵁ يحمل الإطعام على التحرير والصِّيام، ويُقيِّدُه بقوله: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾.

ونظيرُ ما وَرَدَ في حادثتين هو قوله: (**مثل كفّارة القتل وسائر الكفّارات**)، فإنّ كفّارةَ القتل حادثةٌ وَرَدَ فيها المُقيّد، وهو قوله: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء:٩٢]، وكفارةُ الظهار واليمين حادثةٌ أُخرى وَرَدَ فيها المطلق، وهو قوله: ﴿تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المائدة:٨٩]، فالشَّافعيُّ ﵁ يقول: إنّ قيد الإيمان مرادٌ ههنا أيضاً؛ (**لأنّ قيدَ الإيمان زيادةُ وصف يجري مجرى الشرط، فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص**).

فكأنّه قال في كفارة القتل: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ إن كانت ﴿مُّؤۡمِنَةٖ﴾، ويفهم منه أنّها إن لم تكن مؤمنةً لا يجوز في كفّارة القتل بناءً على ما مَضَى من أصله أنّ الشرطَ والوصفَ كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما، وإذا ثَبَتَ هذا في المنصوص، وهو عدمٌ شرعيٌّ يُحمل عليه سائرُ الكفّارات بطريقِ القياس لاشتراكها في كونها كفّارة.

وهذا معنى قوله: (**وفي نظيرها من الكفّارات؛ لأنّها جنسٌ واحدٌ**)، وعند بعضِ أصحاب الشَّافعيّ ﵁ يحملُ عليه لا بطريق القياس، وهو معروف.

ثمّ اعترض على الشَّافعيِّ ﵁ أنكم كما حملتم اليمين على القتل في حقّ قيدِ الإيمان، فينبغي أن تحملوا القتلَ على اليمينِ في حقِّ طعام عشرةِ مساكين وتثبتوا فيه الطعام أيضاً.

فأجاب عنه بقوله: **(والطَّعامُ في اليمين لم يثبت في القتل؛ لأنّ التَّفاوتَ ثابتٌ باسم العَلَم، وهو لا يوجب إلا الوجود)**؛ إذ لفظ: عشرة مساكين اسمٌ عَلَمٌ من أسماءِ العدد، وهو لا يوجبُ إلاّ وجود الحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه، فإذا لم يوجب النّفي في الأصل، وهو كفّارةُ اليمين، فكيف يُعدَّىٰ إلىٰ الفرع، وهو كفّارة القتل، بخلاف الوصف فإنّه يوجب النَّفي عند نفيه علىٰ أصلِهِ علىٰ ما مهدنا.

وإنَّما قَيَّد الطعام باليمين؛ لأنّ طعامَ الظهار وهو إطعامُ ستين مسكيناً ثابتٌ في القتل في روايةٍ عن الشَّافعيِّ ﷺ علىٰ ما قيل.

(وعندنا: لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كانا في حادثةٍ واحدةٍ لإمكانِ العمل بهما)؛ إذ لا تضاد ولا تنافي بينهما، فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس، والطعام أعمّ من أن يكون قبل التماس أو بعده، وإذا كان ذلك في حادثة، ففي الحادثتين بالطريق الأولىٰ، فيحكم في القتل بإعتاق رقبةٍ مؤمنةٍ وفي غيره بإعتاق رقبةٍ أعمّ.

(إلا أن يكونا في حكمٍ واحدٍ مثل صوم كفّارة اليمين) في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة:٨٩] فإن قراءة العامّة مطلقة وقراءة ابن مسعود ﷺ: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» مقيَّدةٌ بالتتابع، والقراءتان بمنزلةِ الآيتين في حقّ المعاملة، فيجب ههنا أن تقيَّد قراءة العامّة أيضاً بالتتابع؛ **(لأنّ الحكمَ وهو الصَّوم لا يقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه)**.

والشَّافعيُّ ﷺ إنّما لم يحمل هذا المطلق علىٰ المقيّد مع أنّه قاعدةٌ مستمرةٌ له؛ لأنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورةً أو آحاداً.

فالمثالُ المتفق على قبوله هو قوله ﷺ لأعرابي جامع امرأته في نهارِ رمضان متعمداً: «صم شهرين»[١]، وفي رواية: «صم شهرين متتابعين»[٢].

وحينئذٍ يرد علينا أنكم إذا قرَّرتم أنّه يجب العمل بالحملِ في الحادثةِ الواحدةِ والحكم الواحد ففي قوله ﷺ: «أدّوا عن كلِّ حرٍّ وعبدٍ»[٣]، وقوله ﷺ: «أدَّوا عن كلِّ حرٍّ وعبدٍ من المسلمين»[٤]، ينبغي أن يحمل المطلق على المقيد إذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر، والحكمُ واحدٌ وهو أداءُ الصاع أو نصفه.

فأجاب بقوله: (**وفي صدقة الفطر وَرَدَ أن النصّان في السبب، ولا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع بينهما**)، يعني أنّ ما قلنا: أنه يُحمل المطلقُ على المقيَّد في الحادثةِ الواحدة والحكم الواحد إنّما هو إذا وَرَدَ في الحكمِ للتضاد، وأمّا إذا وَرَدَ في

---

(١) في سنن الترمذي٥:٤٠٥.

(٢) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «أتى النبي ﷺ رجل، فقال: هلكت، قال: ولم؟ قال: وقعت على أهلي في رمضان، قال: فأعتق رقبة، قال: ليس عندي، قال: فصم شهرين متتابعين، قال: لا أستطيع، قال: فأطعم ستين مسكيناً، قال: لا أجد، فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: أين السائل؟ قال: ها أنا ذا، قال: تصدق بهذا، قال: على أحوج منا يا رسول الله، فوالذي بعثك بالحقّ، ما بين لابتيها أهل بيت أحوج منا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، قال: فأنتم إذا» في صحيح البخاري١: ٣٠، وعن عامر بن سعد عن أبيه قال: «جاء رجل إلى النَّبيّ ﷺ فقال: أفطرت يوماً من رمضان متعمّداً، قال: أعتق رقبة أو صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً» في سنن الدارقطني٣: ٢٠١.

(٣) قال ﷺ: «أدّوا صاعاً من قمح بين اثنين أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، عن كلّ حرٍّ وعبدٍ، صغيرٍ أو كبيرٍ» في مسند أحمد ٥: ٥٣٢، وسنن الدارقطني ٢: ١٤٨، ومصنَّف عبد الرزاق ٣: ٣١٨، وغيرها.

(٤) قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان، صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على العبد والحرِّ، والذَّكر والأُنثى، والصَّغير والكبير، من المسلمين» في صحيح البخاري ٢: ٥٤٧، وصحيح مسلم ٢: ٦٧٧، والموطأ ١: ٢٨٣، وغيرها.

الأسبابِ أو الشّروط فلا مضايقة فيه، ولا تضادّ، فيمكن أن يكون المطلقُ سبباً بإطلاقِهِ والمقيَّدُ سبباً بتقيده.

فالحاصل أنّ في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق، وفي تعددِهما لا يجب الحمل بالاتفاق، وفيما سواهما اختلافٌ وتحقيقُ ذلك في «التوضيح».

ثمّ شَرَعَ في جوابِ الشَّافعيّ ﵁ فقال:

(**ولا نُسلِّم أنّ القيد بمعنى الشرط**)؛ لأنّ الوصفَ قد يكون اتفاقياً، وقد يكون بمعنى العلّة، وقد يكون للكشف أو للمدح أو للذم.

(**ولئن كان فلا نُسلِّم أنه يوجب النفي**)؛ لأنّ المتنازعَ فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه أدوات، ولا تأثير لنفيهِ في نفي الحكم؛ لأنَّ نفيَ الحكم نفيٌّ أصليٌّ لا شرعيٌّ على ما قدمنا.

(**ولئن كان فإنَّما يصحّ الاستدلال به على غيرِه إن صحّت المماثلة وليس كذلك، فإنّ القتلَ من أعظم الكبائر**)، يعني لو سلّمنا نفيَ الحكم بالأصلِ المنصوصِ لكن لا نُسَلِّمُ المساواةَ بينَه وبين المسكوت حتى يُحمل عليه، فإنّ القتلَ من أعظم الكبائر، فيُمكن أن تشترط فيه الرقبة المؤمنة، بخلاف الظهار واليمين فإنّهما صغيرتان يُمكن جبرُهما بالرقبةِ المطلقة أعمّ من أن تكون كافرةً أو مؤمنةً.

وأيضاً: توزيعُ كلٍّ منهما مختلفٌ، فإنَّ في القتلِ حكم أوّلاً بالتحريرِ، ثمّ بالصيامِ في شهرين، وفي الظِّهار حكمٌ أوّلاً بالتحريرِ ثمّ بالصيامِ في شهرين ثمّ بإطعام ستين مسكيناً، وفي اليمين خير أوّلاً بين إطعامِ عشرةٍ أو كسوتهم أو تحرير رقبة، ثم إن لم يتيسَّر هؤلاء فصيام ثلاثة أيّام.

فالله تعالى العالم بمصالحِ العباد وحكمتهم قد حَكَم بما شاء في كلِّ جنايةٍ على حالِها فلا ينبغي لنا أن نتعرض لشيءٍ منها أو نحمل نصَّ أحدٍ منها على الآخر بالإطلاقِ والتقيد، فإنّ فيه تضييع الأَسرار التي أودعها فيه.

(فأمّا قيدُ الإسامةِ والعدالةِ فلم يوجب النفي) جواب عمّا يرد علينا من النقضين، وهو أنكم قلتم: إذا وَرَدَ الإطلاق والقيد في السبب لا يحمل أحدهما على الآخر، وههنا وَرَدَ قوله ﷺ: «في خمس من الإبل شاة»[1]، وقوله ﷺ: «في خمس من الإبل السَّائمة»[2] في الأسباب؛ لأنّ الإبلَ سببُ الزكاة، والأوّلُ مطلقٌ والثاني مقيّدٌ بالإسامة، وقد حملتم المطلقَ هاهنا على المقيّدِ حتى قلتم: لا تجب الزكاةُ في غيرِ السَّائمة.

وأيضاً قلتم: إذا كانت الحادثةُ مختلفةً لا يُحملُ المطلقُ على المقيّد، وقد حملتم قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾[البقرة:٢٨٢] على قوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾[الطَّلاق:٢]، حتى شرطتم العدالة في الإشهاد مطلقاً مع أنّ الأوّلَ واردٌ في حادثةِ الدين، والثاني في باب الرجعة في الطَّلاق.

---

(١) ففي كتاب أبي بكر ﵁: «في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى...» في صحيح البخاري٢: ٥٢٧، وغيره. وعن عليّ ﵁ قال: «في خمس من الإبل شاة إلى تسع فإن زادت واحدة...» في مصنف ابن أبي شيبة٢: ٣٥٩، وعن نافع: (أنه قرأ كتاب عمر بن الخطاب ﵁ أنه ليس فيما دون خمسة من الإبل شيء وإذا بلغت خمساً ففيها شاة إلى تسع...) في مسند أبي يعلى١: ١١٣.

(٢) فعن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ أنه كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض، والسنن، والديات، وبعث مع عمرو بن حزم فقرأت على أهل اليمن، وفيها:... وفي كل خمس من الإبل السائمة شاة إلى أن تبلغ أربعاً وعشرين» في المستدرك١: ٥٥٢.

فأجاب أن قيد الإسامة في المسألة الأولى وقيد العدالة في المسألة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم، **(لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجبت نسخ الإطلاق)**، يعني إنّما عملنا في المسألة الأولى بالسنة الثابتة الدالة على نفي الزكاة من غير السَّائمة وهو قوله ﷺ: «لا زكاة في العوامل والحوامل والعلوفة»(١)؛ لأنّ هذه الثلاثة كلَّها غيرُ السائمة، وما عملنا بحمل المطلق على المقيّد.

(والأمر بالتثبت في نبأ الفاسق أوجب نسخ الإطلاق)، يعني هكذا إنّما عملنا في المسألة الثانية بالنصّ الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[الحجرات:٦]، فلمّا كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر، وما عملنا بحمل المطلق على المقيّد.

(وقيل: إنّ القِرانَ في النظم)، هذا وجهٌ رابعٌ من الوجوهِ الفاسدةِ ذهب إليه مالكٌ رضي الله عنه وهو أنّ الجمعَ بين الكلامين، **(بحرفِ الواو يوجب القِران في الحكم)**: أي الاشتراك فيه؛ لأنّ رعايةَ المناسبة بين الجملِ شرطٌ.

(فلا تجب الزّكاة على الصَّبيّ لاقترانها بالصّلاة) في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[المزمل:٢٠] ، فهما جملتان كاملتان عُطِفَت إحداهُما على الأخرى بالواو فيقتضي التَّسويةَ بينهما.

---

(١) فعن علي رضي الله عنه قال ﷺ: (ليس على العوامل شيء) في صحيح ابن خزيمة ٤: ٢٠، وسنن أبي داود ٢: ٩٩، و

وعندنا أيضاً: لا تجب الزَّكاة على الصَّبي، لكن لا لأجل العطف بل لقوله ﷺ: «لا زكاة في مال الصَّبي»[١].

(واعتبروا بالجملة النَّاقصة): أي قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله: زينب طالق وهند طالق، بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة، فإنهما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الأوليان.

(وقلنا: إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشَّركة؛ لأنّ الشَّركةَ إنّما وجبت في الجملة النَّاقصة لافتقارها إلى ما تتمّ به)، وهو الخبر، فإنّ هنداً كان محتاجاً إلى طالق؛ فلهذا جاءت الشَّركةُ خلاف الكاملة المعطوفة فإنّها تامّة.

(فإذا تمَّت بنفسِها لا تجب الشَّركة إلاّ فيما تفتقر إليه) كالتعليق في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر، فإن الجملة الأخيرة وإن كانت تامّةً إيقاعاً لكنّها ناقصةً تعلقاً فصارت مشتركةً معها في التعليق، بخلاف قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وزينب طالق، فإنّه لا يعلق طلاق زينب؛ إذ لو كان غرضه التعليق لقال: وزينب بدون ذكر الخبر؛ لأنّ خبرَ كلتا الجملتين واحدٌ فإذا أعاده عُلِم أنّ غرضَه التَّنجيز.

(والعامُّ إذا خَرَجَ مخرج الجزاء)، هذا وجهٌ خامسٌ من الوجوهِ الفاسدة.

وأورده على خلافِ طرزِ السّابق، حيث أَورد مذهبَه أصالةً والمذهبَ الفاسد تبعاً.

---

(١) فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «لا يجب على مال الصغير زكاة حتى تجب عليه الصَّلاة» في سنن الدارقطني٣: ٩، وقال: وابن لهيعة لا يحتج به، وعن إبراهيم قال: «ليس على مال الصبي زكاة حتى تجب عليه الصلاة» في الحجة على أهل المدينة٢: ٧٤١.

وتفصيلُه: أنّ صيغةَ العامّ إذا أُوردت في حَقّ شخصٍ خاصٍّ في نصٍّ أو قولِ الصحابة ﷺ، فإن كانت كلاماً مبتدأً فلا خلاف في أنّها عامّة لجميع أفرادها، ولا تختصُّ لسببٍ خاصٍّ وَرَدَت فيه.

وأمَّا إذا لم تكن كذلك بل خَرَجَتْ مَخْرَجَ الجزاءَ كما رُوِي «أنّ ماعزاً زَنَىٰ فرجم»، أو «سهىٰ رسول الله ﷺ فسَجَد»[1]، فإنّ قولَه: رجم وسجد عامٌّ صالحٌ في نفسِهِ لكلِّ رجمٍ وكلِّ سجودٍ وَقَعَ موقعَ الجزاء.

(أو مخرج الجواب ولم يزد عليه)، بأن يقول: مَن دُعي إلىٰ الغداء: إن تغديت فعبدي حرّ، فإنّه وَقَعَ في موضع الجواب ولم يزد علىٰ قدره.

(أو لم يستقل بنفسه) عطفٌ علىٰ قوله: ولم يزد، فهو قيدٌ للجواب: أي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلاً بنفسه بأن قال شخص لآخر: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: بلىٰ، أو قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: نعم؛ لأنه إن كان مستقلاً بنفسه بأن يقول: لك عليَّ ألف درهم، فهو إقرارٌ مبتدأٌ خارجٌ عَمّا نحن فيه، **(يختص بسببه)**: أي يختصُّ العامُّ في هذه الصُّور الثَّلاث بسبب الورود اتفاقاً، ولا يحتمل ابتداء الكلام قط.

(وإن زاد على قدر الجواب) بأن يقول المدعو إلىٰ الغداء: إن تغديت اليوم فعبدي حرٌّ، وهذا هو القسم الرَّابع المتنازع فيه.

(فعندنا: لا يختصُّ بالسَّببِ ويصير مبتدأً حتى لا تلغو الزيادة خلافاً للبعض)، وهو مالك والشَّافعي وزُفر ﷺ فعندهم يختصُّ بسببه أيضاً، فإن تغدَّىٰ في ذلك اليوم مع غير الداعي أو وحده لا يعتق عبده.

---

(١) فعن عمران بن حصين ﷺ: «إنَّ النَّبي ﷺ صلَّىٰ بهم فسها فسجد سجدتين» في سنن أبي داود ١: ٣٣٩، وسنن الترمذي ٢: ٢٤٠، وحسنه، المجتبىٰ ٣: ٢٦، وصحيح ابن خزيمة ٢: ١٢٤، وغيرها.

ونحن نقول: إن فيه إلغاء القيد الزائد، وهو قوله: اليوم، فينبغي أن لا يختصّ بسببه، بل أينما تغدَّىٰ أو حيثما تغدَّىٰ في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره يحنث البتة احترازاً عن إلغاء الكلام.

ولكن في إطلاقِ العام علىٰ هذه الصِّيغ نوعُ مسامحةٍ فقيل: إنه مع قطع النظر عمّا وَرَدَ تحته صالحٌ لكلّ رجمٍ سواء كان للزِّنا أو لغيره.

وكذلك لكلِّ سجودٍ أعم من أن يكون للسَّهو أو لغيره.

وكذا لكلِّ ألف من جنسِ هذا المال أو من غيره.

وكذا لكلِّ غداءٍ مدعو أو غيره.

وقيل: إنّه أُريد بالعامّ هنا المطلق كما هو رأي الشَّافعيِّ لا المصطلح عليه فتأمَّل.

(وقيل: الكلامُ المذكور للمدح أو الذم لا عموم له وإن كان اللفظ عاماً)، وهذا هو الوجهُ السادسُ من الوجوهِ الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾[الانفطار:١٤] ممّا يستدلُّ به علىٰ حالِ كلِّ برّ وفاجر، بل علىٰ مَن نزل في حَقِّهم فقط، والباقي يُقاسُ عليهم أو يثبت بنصٍّ آخر.

(وعندنا: هذا فاسد)؛ لأنَّ اللفظَ دالٌّ علىٰ العمومِ فلا يُنافيه دلالتُه علىٰ المدح والذم أيضاً، فحينئذٍ يجوز أن يتمسَّك بعمومِ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة:٣٤] الآية علىٰ وجوبِ الزكاة في حُلي النساء وإن كان وارداً في قوم مخصوص كنزوا الذَّهب والفضّة، ويكون إطلاق صيغة المذكَّر أعني: اللذين عليهم تغليباً كما حرَّرته في «التَّفسير الأحمدي».

(**وقيل: الجمعُ المضاف إلى الجماعة**)، هذا وجهٌ سابعٌ من الوجوهِ الفاسدة، فإنّا عندهم إذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع كان حكمُه (**حكم حقيقة الجماعة في حقّ كلّ واحد**): أي لا بُدّ لكلّ فردٍ من أفرادِ الجمع الأوّل من كلّ فردٍ من أفرادِ الثَّاني، ففي قوله تعالىٰ: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾[التوبة:١٠٣]، لا بُدّ في كلّ مالٍ من السَّوائمِ والنُّقودِ والعروضِ لكلّ أحدٍ من الأغنياءِ أن تجب الصَّدقة.

ونحن نقول: لا تجب الصَّدقة في كلّ درهم ودينارٍ بالإجماع مع أنّهما من أفرادِ الأموالِ فلا تجب في كلّ أنواعها أيضاً علىٰ ما ذُكِر في «العضدي».

(**وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى إذا قال لامرأتيه: إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقتان، فولدت كلُّ واحدةٍ منهما ولداً طلقتا**)، ولا يلزم أن تلد كلُّ امرأةٍ ولدين، كما قال زفر والشَّافعي ﷺ، وإطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم قال تعالىٰ: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ [المائدة:٦]الآية علىٰ ما تقرَّر في الفقه.

(**وقيل: الأمر بالشَّيء**)، هذا وجهٌ ثامنٌ من الوجوهِ الفاسدةِ، وفيه اختلافٌ كثير، فقيل: لا حكم للأمر والنهي في ضدِّهما أصلاً، وقيل: له حكم فيه، وهو أنّ الأمر بالشيء (**يقتضي النَّهي عن ضدّه والنَّهي عن الشَّيء يكون أمراً بضدّه**)، فيدلّ الأمر علىٰ تحريم ضدّه، والنَّهي عن وجوب ضده، فإن كان له ضدّ واحد فبها، وإن كانت له أضداد كثيرة، ففي الأمر يحرم جميع أضداده، وفي النهي يَكفي له الإتيانُ بواحدٍ من الأضدادِ غير معيَّن، وهذا هو مختارُ الجصاص.

(**وعندنا الأمر بالشَّيء يقتضي كراهة ضدّه، والنَّهي عن الشَّيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة**)؛ وذلك لأنّ الشَّيءَ في نفسه لا يدلّ علىٰ ضدّه،

وإنما يلزم الحكم في الضِّدّ ضرورة الامتثال فتكفي الدَّرجة الأدنىٰ في ذلك وهي الكراهة في الأول؛ لأنها دون التَّحريم، والسُّنة الواجبة في الثاني؛ لأنها دون الفرض.

وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقاً بتصحيح المنطوق، بل إثباتُ أمر لازم فقط، وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضدّ تفويت المأمور به فإن لزم منه ذلك يكون حراماً بالاتفاق، وهذا معنىٰ ما قال.

(وفائدة هذا الأصل أنّ التحريم لمّا لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوِّت الأمر، فإذا لم يفوته كان مكروهاً كالأمر بالقيام)، يعني إلىٰ الركعة الثانية بعد فراغ الأولىٰ أو الثالثة بعد فراغ التَّشهد **(ليس بنهي عن القعودِ قصداً حتى إذا قَعَدَ ثمّ قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنّه يكره)**؛ لأنّ نفسَ القعود وهو قعودُ مقدار تسبيحة لا يُفوِّت القيام فيُكره، وإن مَكَثَ كثيراً بحيث ذهب أوان القيام يفسد الصلاة.

ومن هاهنا ظهر أن الاشتغالَ بالضدّ في الوقتِ الموسَّع للصلاة لا يحرم، وفي الوقت المضيق لها يحرم، وإن كان ذلك الضدّ في نفسِهِ عبادةً مقصودةً أو أمراً مباحاً.

(ولهذا قلنا: إنّ المُحْرم لَمَّا «نُهي عن لُبْسِ المخيطِ»[1] كان من السُّنةِ لبسُ الإزار والرداء)، تفريعٌ علىٰ أصلِ أنّ النَّهي يقتضي أن يكون ضدُّه في معنىٰ سنّة

---

(١) فعن ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رجلاً قال: يا رسول الله، ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال النبي ﷺ: «لا يلبس المحرم القميص، ولا السراويل، ولا البرنس، ولا الخفين، إلا أن لا يجد النعلين، فليلبس ما هو أسفل من الكعبين» في صحيح البخاري٧: ١٤٣.

واجبة؛ وذلك لأنّه لَمَّا نُهِي المُحْرِمُ عن لُبْسِ المخيطِ لا بُدّ له أن يَلبسَ شيئاً يستر به العورة، وأدنىٰ ما تكون به الكفاية هو الإزارُ والرِّداء لَزِمَ أن لا يُتركا، كما لم تترك السنّةُ المؤكَّدة، وإلاّ فالسنّةُ الاصطلاحيّة، هو ما كان مَروياً عن الرَّسولِ ﷺ قولاً أو فعلاً لا ما يثبت بالعقل.

(**قال أبو يوسف** رضي الله عنه) عطفٌ علىٰ قوله: قلنا، وتفريعٌ علىٰ أصلِ أنّ الأمرَ يقتضي كراهةَ ضدِّه علىٰ غير ترتيب اللفّ، يعني لأجل هذه القاعدة قال أبو يوسف رضي الله عنه خاصّة (**أنّ مَن سَجَدَ على مكانٍ نجسٍ لم تفسد صلاته؛ لأنه غيرُ مقصودٍ بالنهي، وإنّما المأمورُ به فعلُ السجودِ على مكانٍ طاهر، فإذا أعادها على مكانٍ طاهرٍ جاز عنده**)، فالاشتغالُ بالسجود علىٰ مكانٍ نجسٍ يكون مكروهاً عنده لا مفسداً للصلاة؛ لأنه لم يُفوِّت المأمور به حين أعادها.

(**وقالا: السَّاجدُ على النجسِ بمنزلة الحامل له**): أي للنجس؛ لأنه إذا سجد علىٰ النجس أخذ وجهه صفة النجس؛ لأجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض أجزاء الصلاة، (**والتَّطهيرُ عن حمل النجاسة فرضٌ دائمٌ**)، فيصيرُ ضدّه مفوِّتاً للفرض كما في الصوم، فكما أنّ الكفَّ عن قضاءِ الشهوة فرضٌ في الصوم، والصومُ يفوتُ بالأكل في جزء من وقتِهِ فكذلك الكفُّ عن حملِ النجاسة فرضٌ في الصلاة، وهو يفوت بالسجودِ علىٰ مكانٍ نجسٍ فتفسد.

ولَمّا فَرَغ المصنف عن بيانِ أقسام الكتاب بلواحِقِها أَورد بعدها بعضَ ما ثبت من الكتاب من الأحكام المشروعة اقتداء بفخر الإسلام رضي الله عنه، وكان ينبغي أن يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الأحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب «التَّوضيح»، فقال:

فصل

[أنواع المشروعات]

(المشروعات على نوعين: عزيمة)، يعني أنّ الأحكامَ المشروعةَ التي شرعها الله تعالىٰ لعباده علىٰ نوعين:

أحدهما: العزيمة.

والثَّاني: الرَّخصة.

فالعزيمة: **(وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلِّق بالعوارض)**، يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض، كما كان شرع الإفطار باعتبار المرض، بل يكون حكماً أصلياً من الله تعالىٰ ابتداءً سواء كان متعلّقاً بالفعل كالمأمورات أو متعلقاً بالترك كالمحرمات.

(وهي أربعة أنواع)؛ لأنها لا تخلو من أن يكفرَ جاحدُها أو لا.

فالأول: هو الفرض.

والثاني: لا يخلو إمّا أن يُعاقب بتركه أو لا.

الأول: هو الواجب.

والثاني: لا يخلو إما أن يستحقّ تاركُه الملامة أو لا.

فالأوّل: هو السنة، والثاني: هو النفل.

والحرامُ داخلٌ في الفرضِ باعتبار الترك، وكذا المكروهُ في الواجبِ.

والمباحُ ممَّا ليس بمشروعٍ بالمعنىٰ الذي قلنا.

فالأول: (**فريضةٌ: وهي ما لا يحتمل زيادةً ولا نقصاناً ثبتت بدليلٍ لا شبهةَ فيه**)، فأعدادُ الركعات والصيامات وكيفيتُهما كلُّها متعيِّنٌ بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان، وثابتٌ مقطوعٌ لا يحتمل الشبهة، ولا يُقال: أنه يتناولُ بعضَ المباحات والنوافل الثابتين كذلك؛ لأنّ كلمةَ: ما؛ عبارةٌ عن عزيمةٍ معهودةٍ لم تتناولها قط (**كالإيمان والأركان الأربعة**): وهي الصَّلاةُ والزَّكاةُ والصَّومُ والحجّ.

(**وحكمُه: اللزومُ علماً وتصديقاً بالقلب**)، قيل: هما مترادفان، والأَصحُّ أنّ التَّصديقَ ما يعتقد فيه بالاختيارِ الأَصليّ، وهو أَخصُّ من العلمِ القطعيِّ إذ قد يحصل بالاختيار ولا يصدق به، كما كان للكفّار الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، (**وعملاً بالبدن**)، ففي العبادة البدنية هو أداؤها بالبدن، وفي المالية إعطاؤها أو إنابةُ وكيل لها (**حتى يكفرَ جاحدُه**): أي ينسب إلىٰ الكفر منكره، تفريعٌ علىٰ العلم والتصديق، (**ويفسق تاركه بلا عذر**)، تفريعٌ علىٰ العمل بالبدن.

واحترز به عن الترك بعذر الإكراه أو بعذر الرخصة، فإنه لا يفسَّق حينئذٍ.

والثاني: (**واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة**): كالعامّ المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد (**كصدقة الفطر والأضحية**)، فإنهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين.

(**وحكمه: اللزوم عملاً لا علماً على اليقين**)، فهو مثل الفرض في العمل دون العلم (**حتى لا يكفر جاحدُه**)؛ لعدم العلم، (**ويُفسَّقُ تاركُه إذا استخفَّ بأخبار الآحاد**)، بأن لا يرىٰ العمل بها واجباً لا لأن يتهاون بها فإن التهاون بالشريعة

كفر، وإنما خص آخبار الآحاد بالذكر اعتباراً للغالب لا لأنّ الواجب لا يثبت إلا بأخبار الآحاد.

(فإمّا متأولاً فلا): أي فإمّا تركُ العمل بأخبارِ الآحاد بطريقِ التَّأويل بأن يقول هذا الخبرُ ضعيفٌ أو غريبٌ أو مخالفٌ للكتاب فلا يُفسَّق فيه؛ لأنّ هذا ليس للهوىٰ والشَّهوة بل ممَّا توراث به العلماء لأجل الدقة والفطانة.

والثالث: **(سنّة: وهي الطَّريقةُ المسلوكةُ في الدِّين، وحكمُها: أن يُطالبَ المرءُ بإقامتِها من غيرِ افتراضٍ ولا وجوب)**.

فاحترز بقوله: أن يُطالب؛ عن النَّفل.

وبقوله: من غيرِ افتراضٍ ولا وجوبٍ؛ عن الفرضِ والواجب.

وكان ينبغي أن يذكر هذه القيودات في التعريفِ إلا أنه اكتفىٰ عنها في الحكم، ولكن قالوا: إن هذا التَّعريفَ والحكمَ لا يصدقان إلا علىٰ سنّة الهدىٰ، والتَّقسيمُ الآتي إنّما هو لمطلقِ السُّنّة **(إلا أنّ السُّنّة تقعُ على طريقةِ النبيّ ﷺ وغيره)**، يعني الصَّحابةُ ﭫ يُقال: سُنّةُ أبي بكر وعمر وسُنّة الخلفاء الرَّاشدين ﭫ.

(وقال الشَّافعيُّ: مطلقُها طريقةُ النَّبيِّ ﷺ)، يعني إذا أطلق لفظ السُّنة بلا قرينةٍ، ولا يُطلق علىٰ طريقةِ الصحابة ﭫ، كما رُوي أن سعيدَ بن المسيب ﭬ قال: «ما دون الثلث من الدية لا ينصَّف، وهو السنة»، أراد بها سنّة النبيّ ﷺ، وهي أنّ الدِّية إذا لم تبلغ ثلثاً فالرَّجل والأُنثىٰ فيه سواء، وإذا بلغ الثلث فصاعداً يؤخذ للمرأة نصفُ ما يؤخذ للرَّجل، وإذا أريدت سنّة غير النبي ﷺ، يُقال: هذه سنّة الشيخين ﭫ أو سنّة أبي بكر ﭬ.

(وهي نوعان): أي مطلقُ السنة لا التي مضىٰ تعريفُها وحكمُها علىٰ نوعين:

الأول: **(سنةُ الهدى، وتاركُها يستوجب إساءة)**: أي جزاء إساءة كاللوم والعتاب، أو سمي جزاء الإساءة إساءة كما في قوله تعالىٰ: ﴿جزاء سيئة سيئة مثلها﴾: كالجماعة والأذان والإقامة، فإن هؤلاء كلّها من جملة شعائر الدين وأعلام الإسلام؛ ولهذا قالوا: إذا أصرّ أهلُ مصر علىٰ تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الإمام، وقد وردت في كلٍّ منها آثارٌ لا تحصىٰ.

والثَّاني: **(الزَّوائد، وتاركُها لا يستوجب إساءةً كسِيَرَ النبيّ ﷺ في لباسِهِ وقعودِهِ)**، فإنّ هؤلاء كلَّها لا تصدر منه علىٰ وجهِ العبادةِ وقصدِ القربة، بل علىٰ سبيلِ العادة، فإنّه ﷺ «كان يلبس جبّة حمراء[1] وخضراء[2] وبيضاء[3] طويلة الكمين»، وربما «يلبس عمامةً سوداء[4] وحمراء[5]»، وكان مقدارها سبعة أذرع أو

---

(١) فعن ابن أبي جحيفة، عن أبيه قال: «أتيت النبي ﷺ بالأبطح، وهو في قبة له حمراء قال: فخرج بلال بفضل وضوئه فبين ناضح ونائل، فأذن بلال فكنت أتتبع فاه هكذا وهكذا يعني يميناً وشمالاً، قال: ثم ركزت له عنزة، فخرج النبي ﷺ، وعليه جبة له حمراء أو حلّة له حمراء، فكأني أنظر إلىٰ بريق ساقيه...» في صحيح ابن خزيمة٤: ٣٢٦، ومسند أحمد٢١: ٥٥.

(٢) قال الكتاني في المختصر الكبير في سيرة الرسول٤: ٣٢٢: «وكانت له ثلاث جباب يلبسها في الحرب، فيها جُبّة سندس أخضر».

(٣) فعن ابن عباس ﷺ، قال ﷺ: (البسوا من ثيابكم البياض، فإنها من خير ثيابكم، وكفنوا فيها موتاكم) في سنن الترمذي ٣: ٣١٩، وقال: حسن صحيح، والأحاديث المختارة ١٠: ٢٠٠، وغيرها.

(٤) فعن جعفر بن عمرو بن حريث، عن أبيه، «أن رسول الله ﷺ خطب الناس، وعليه عمامة سوداء» في صحيح مسلم٢: ٩٩٠.

(٥) قال عبد الحليم اللكنوي في قمر الأقمار١: ٣٤١: «ما رأيت في كبت الحديث أنه ﷺ كان يلبس جبّة حمراء، ولا عمامة حمراء، نعم إنّه ﷺ لبس حلّة حمراء: أي كان فيها خطوط حمر».

اثني عشر ذراعاً أو أقلّ أو أكثر»، و«كان يقعد محتبياً[١] تارة ومتربعاً للعذر[٢]، وعلى هيئة التَّشهُّد أكثر».

فهذه كلُّها من سننِ الزوائد يُثاب المرءُ على فعلِها ولا يُعاقب على تركها، وهو في معنى المستحبّ، إلاّ أنَّ المستحبَّ ما أحبَّه العلماءُ، وهذا ما اعتاده النبيّ ﷺ.

(**والرَّابع: النَّفلُ: وهو ما يُثاب المرءُ على فعلِهِ ولا يُعاقبُ على تركه**)، عرَّفه بحكمِهِ اتباعاً للسلف، وفي ذكرِ نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيهٌ على أنه لا يدرى حال الذم والعتاب.

(**والزَّوائد على الرَّكعتين للمسافر نفل**)؛ لهذا المعنى أنه يُثاب على فعله ولا يُعاقب على تركه، ولا يُقال: أنّه يُخالف ما ذكر الفقهاءُ أنه لو صلَّى أربعاً وقعد على الركعتين تمّ فرضه وأساء؛ لأنَّ هذه الإساءة ليست باعتبار نفس الرّكعتين بل لتأخير السَّلام واختلاط النّفل بالفرض.

(**وقال الشَّافعيُّ ﷺ: لَمَّا شَرَعَ النفل على هذا الوصف وَجَبَ أن يبقى كذلك**)، يعني أنه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء، فإن شرع في النفل لا يلزم إتمامُه، ولو أفسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوماً أو صلاة.

(**قلنا: إنَّ ما أدّاه وجبت صيانتُه ولا سبيل إليها إلا بإلزام الباقي**)؛ لأنّ

---

(١) فعن ابن عمر ﷺ قال: «رأيت رسول الله ﷺ جالسا في وجه الكعبة محتبياً بيديه» في المعجم الأوسط١: ٢١٤.

(٢) فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: «رأيت رسول الله ﷺ يصلي متربعاً» في سنن النسائي الكبرى٢: ١٤٢، وصحيح ابن خزيمة٢: ٨٩.

الصَّلاة والصَّوم ممَّا لا يفد حكمه إلا إذا كان تامّاً بكونِهِ شفعاً أو صوم يوم، فإن أدّىٰ بعضَ الصَّلاة أو الصَّوم، فعليه أن يتمَّه وإلا يلزم إبطال عمله، وهو حرام؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد:٣٣]، وإن أفسده يجب أن يقضيَه؛ لتكون فيه صيانة.

ولا يُقال: ليس فيه إبطالُ العمل بل امتناع عنه؛ لأنا نقول: إن الأجزاء المؤدّاة لما كانت عرضة أن تصير عبادة بعد التمام ولم يتمّها فكأنّه أبطلها.

(**وهو كالنَّذر صار لله تسمية لا فعلاً**): أي الشروع مقيس علىٰ النذر؛ لأنّ النذرَ صار لله تعالىٰ من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال: لله عليَّ أن أُصلي ركعتين.

(**ثمّ لَمّا وَجَبَ لصيانته ابتداء الفعل**): أي ثمّ وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل بإجماع بيننا وبينكم، فإذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالىٰ ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق، (**فلأن يجب لصيانةِ ابتداء الفعل بقاؤه أولى**) بالاهتمام والدوام؛ لأنّ الدوامَ أسهل من الابتداء في اليسر، والفعل أولىٰ من التسمية في الاهتمام.

(**ورخصةٌ**) عطفٌ علىٰ قوله: عزيمة، ولم يعرفها؛ لأنها ليست بمشتركةٍ معنىً وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميعِ أنواعها علىٰ السوية، بل قسمها أولاً إلىٰ الأنواع، ثمّ عرَّفَ كلَّ نوع علىٰ حدةٍ.

وتقسيمها باعتبار ما يُطلق عليه اسم الرخصة فقال:

(**وهي أربعةُ أنواع:**

نوعان من الحقيقة، أحدهما: أحقّ من الآخر.

ونوعان من المجاز، أحدهما أتمّ من الاخر).

وتفصيلُه: أنّ الرخصةَ الحقيقيةَ: هي التي تبقىٰ عزيمته معمولة، فكلّ ما كانت العزيمةُ ثابتةٌ كانت الرخصةُ أيضاً في مقابلتها حقيقية.

ففي القسمين الأولين لمّا كان العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها أيضا حقيقة ثابتة، ثمّ في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة أيضاً حقيقية من جميع الوجوه، بخلاف القسم الثاني فإنّ العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة أحق أيضاً.

وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازا بمعنىٰ أن إطلاق الرخصة عليها مجازاً، إذا هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها، ثم في القسم الأوّل منهما لمّا فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودةً في شيءٍ من المواد كانت الرخصة أتمّ المجاز لا شبهة له من الحقيقة أصلاً، بخلاف القسم الثاني فإنّه لمّا وجدت العزيمة في بعضِ المواد كانت الرخصةُ أنقص في مجازيتها.

(أمّا أحقُّ نوعي الحقيقة: فما استبيح): أي عومل معاملةَ المباح في سقوط المؤاخذة لا أنه يصير مباحاً في نفسه، **(مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً)**، وهو الحرمة، فلَمّا كان المحرِّمُ والحرمةُ كلاهما موجودين، فالاحتياطُ والعزيمةُ في الكفّ عنه، ومع ذلك يُرخص في مباشرةِ الطرف المقابل، فكان هو أحقُّ بإطلاقِ اسم الرخصةِ عليه من الوجوهِ الباقية.

(كالمكرَه على إجراءِ كلمةِ الكفر): أي كترخص مَن أُكره علىٰ إجراءِ كلمةِ الكفرِ بما يَخاف علىٰ نفسِهِ أو علىٰ عضوٍ من أعضائِهِ لا بما دونه، فإنه رُخص له

إجراؤها علىٰ اللسانِ بشرطِ أن يكون قلبُه مطمئناً بالإيمان مع أن المحرِّمَ للشرك ـ وهو حدوث العالمِ والنصوص الدالة عليه ـ والحرمةَ كلاهما موجودان بلا ريب، ومع ذلك يُرخص له؛ لأنّ حقَّه في نفسِهِ يفوت عند الامتناع صورةً ومعنىٰ.

أمّا صورةً فبتخريب البنية.

وأما معنىٰ فبزهوق الرُّوح.

وفي الإقدامِ عليها لا يفوت حقُّ الله تعالىٰ معنىٰ؛ لأنّ التَّصديقَ باق.

(وإفطاره في رمضان): أي إذا أُكره الصائمُ بما فيه إلجاء علىٰ إفطارِهِ في رمضان يُباح له الإفطار مع أن المحرِّمَ ـ وهو شهودُ رمضان ـ والحرمةَ كلاهما موجودان؛ لأنّ حقَّه يفوت رأساً وحقّ الله تعالىٰ باق بالخلف.

(وإتلافه مال الغير): أي إذا أُكره علىٰ إتلافِ مال الغير رُخص له ذلك مع أن المُحرِّمَ والحرمةَ كلاهما موجودان؛ لأن حقَّه يفوت رأساً وحقّ المالك باق في الضمان.

(وتركُ الخائف على نفسه الأمر بالمعروف) عطفٌ علىٰ المكرَه: أي إذا تَرَكَ الخائفُ علىٰ نفسِهِ الأمرَ بالمعروفِ للسلطان الجائر، جاز له ذلك مع أن المحرِّم، وهو الوعيد علىٰ ترك الأمر مع موجبه قائم؛ لأن حقَّه يفوت رأساً وحقّ الله تعالىٰ باق باعتقاد حرمة الترك.

(وجنايته على الإحرام): أي وكجناية المكرَه علىٰ إحرامِهِ يُباح له ما أُكره عليه مع قيام المحرِّم وحكمه جميعاً؛ لأنَّ حقَّه يفوت رأساً وحقّ الله تعالىٰ باق بأداء الغرم.

ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشارٍ ولو أرجع ضميره إلىٰ الخائف يخرج عن الانتشار قليلاً، ولو قدَّمه علىٰ قوله: وترك الخائف؛ في الذكر لكان أولىٰ باتصال أمثلة المكرَه كلها.

(**وتناول المضطر مال الغير**): أي كتناولِ الشخصِ المضطرِ بالمخمصةِ حيث يُرخص لهم تناول طعام الغير؛ لأنَّ حقَّه يفوت بالموت عاجلاً وحقّ المالك مرعيٌّ بالضمان بعده مع أنَّ المحرِّم والحرمةَ كلاهما موجودان معاً.

(**وحكمه**): أي حكمُ هذا النوع الأوّل من الرخصة: (**أنّ الأخذَ بالعزيمة أَوّلَى حتى لو صبر وقتل**) في صورةِ الإكراه (**كان شهيداً**)؛ لأنه بذل نفسَه لإقامةِ حقّ الله تعالىٰ.

وكذا لو أَمر بالمعروفِ في صورةِ الخوفِ أو لم يتناول مالَ الغير ومات لم يمت آثماً بل شهيداً، وإن عمل بالرخصةَ أيضاً يجوز له علىٰ ما حرَّرت.

(**والثاني: ما استبيح مع قيامِ السببِ لكن الحكم تراخى عنه**)، فهو أدونُ من الأوّل؛ لأنه من حيث أن السببَ قائمٌ فهو من الرخصِ الحقيقيةِ ومن حيث أن الحكمَ تراخىٰ عنه كان غير أحق.

(**كالمسافر**): أي كإفطار المسافر يرخص له، فإنّ السببَ وهو شهودُ الشهر موجودٌ في حقِّه لكن حكمُه وهو وجوبُ أداء الصوم تراخىٰ عنه إلىٰ إدراكِ عدّةٍ من أيّامٍ أُخر

(**وحكمه: أن الأخذَ بالعزيمةِ أولى؛ لكمال سببه**)، وهو شهودُ الشَّهر حتىٰ كان الصَّومُ في السَّفر أفضل من الإفطار عندنا، وعند الشَّافعي ﷺ: الإفطار أفضل؛ لقوله ﷺ: «أولئك العصاة أولئك العصاة»[1]، وقوله ﷺ: «ليس من البر الصيام في السفر»[1].

---

(١) فعن جابر بن عبد الله ﷺ: «أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلىٰ مكة في رمضان، فصام حتىٰ بلغ كراع الغميم، فصام الناس، ثم دعا بقدح من ماء فرفعه، حتىٰ نظر النّاس إليه، ثم شرب، فقيل

قلنا: كان ذلك محمولاً على حالة الجهاد.

(وتردد في الرُّخصة، فالعزيمةُ تؤدِّي معنى الرُّخصة من وجهٍ) عطفٌ على قولِهِ: لكمال سببه، فهو دليلٌ ثان؛ لكون العزيمة أولى؛ وذلك لأنّ الرُّخصةَ إنّما هي لليسر، واليسرُ كما يكون في الإفطار، وهو الظَّاهرُ كذلك يكون في الصَّوم لأجلِ موافقةِ المسلمين وشركتِهِ مع سائر النَّاس، فإنّ البليةَ إذا عَمّت طابت فما ظنّك بالعبادة، ثمّ بعد ذلك يعسر عليه الصَّوم في الإقامةِ إذا رأى سائر الناس يفطرون، وما أحسن هذه الدقّة للحنفية ولقد جربناها مراراً.

(إلاّ أن يُضعفَه الصَّوم) استثناءٌ من قوله: الأخذُ بالعزيمةِ أولى، يعني أن عندنا العزيمة أولى في كلِّ حين إلاّ أن يضعفَه الصومُ فحينئذٍ الفطرُ أَوْلَى بالاتفاق كما إذا كان معه الجهادُ أو مشاغل أُخر فإن صام ومات يموت آثماً.

(وأمّا أتمُّ نوعي المجاز فما وُضِعَ عنا من الإصرِ والأغلالِ): أي سَقَطَ عنّا ولم يُشرع في حقِّنا ما كان في الشَّرائعِ من المحنِ الشَّاقّةِ والأعمالِ الثَّقيلة، والإصرُ هو الشدة، والأغلالُ جمعُ غل: أي المواثيقُ اللازمةُ كالغُلِّ وإلاّ ظهر أنّهما جميعاً كنايةً عن الأمور الشَّاقّة وإن خَصّ المفسِّرون البعض بالإصر والبعض بالأغلال.

وذلك مثل: قطع الأعضاء الخاطئة، وقرض مواضع النَّجاسة، وقتل النفس بالتوبة، وعدم جواز الصَّلاة في غير المسجد، وعدم التَّطهير بالتَّيمُّم، وحرمة أكل الصَّائم بعد النوم، وحرمة الوطء في ليالي رمضان، ومنع الطِّيبات عنهم بالذُّنوب،

له بعد ذلك: إن بعض النّاس قد صام، فقال: أولئك العصاة، أولئك العصاة» في صحيح مسلم٢: ٧٨٥.

(١) في صحيح البخاري٢: ٦٨٦، وغيره.

وكون الزكاة ربع المال، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء إلاّ للحرق بالنَّار المنزلة من السَّماء، ومجازاة حسنةٍ بحسنةٍ لا بعشرٍ، وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب، ووجوب خمسين صلاة في كلّ يوم وليلة، وحرمة العفو عن القصاص، وعدم مخالطة الحائضات في أيّامها، وتحريم الشُّحوم والعروق في اللحم، وتحريم السَّبت، وفرضية الصَّلاة في الليل، وأمثال ذلك كثيرٌ فرفع كلُّ هذا عن أُمتنا تخفيفاً وتكريماً.

(**فسميت ذلك رخصة مجازاً؛ لأنّ الأصلَ لم يبقَ مشروعاً لنا**)، ولو عملنا به أحياناً أثمنا وعوتبنا، وكان القياس في ذلك أن يُسمّى نسخاً وإنّما سميناه رخصةً مجازاً محضاً.

(**والنَّوع الرَّابع: ما سَقَطَ عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة**): أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث إنه لم يبق في موضعِ الرخصةِ كان من قسم المجاز، ومن حيث إنّه بقي في موضعٍ آخر كان أنقص في المجازيةِ فيكون شبيهاً بالقسم الأوّل: (**كقصر الصَّلاة في السَّفر**) فيه مسامحةٌ، والأولى أن يقول: كسقوط إكمال الصَّلاة في السَّفر؛ ليوافق قرينه ويُطابق أصله، لكنّه عَبَّرَ بالحاصلِ تخفيفاً فهو عندنا رخصةَ إسقاطٍ لا يجوز العمل بعزيمتها.

وعند الشَّافعي ﵁: رخصةُ ترفيه، والأولى الإكمال بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء:١٠١] عَلَّقَ القصرَ بالخوف ونفي فيه الجناح، فعُلِم أنّ الأَولى هو الإكمال.

ونحن نقول: إنّه لمّا نزلت الآية قال عمر ﵁: «يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون؟ فقال ﷺ: هذه صدقةٌ تصدَّق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته»، سمّاه صدقةً، والصَّدقةُ بما لا يحتمل التَّمليك إسقاطٌ محضٌ لا يحتمل الردّ عن جهة

العباد، كوليِّ القصاصِ إذا عفا عن الجناية لا يحتمل الردّ وإن كان المتصدِّق ممَّن لا تلزم طاعته فمَن تلزم طاعته وهو الله تعالىٰ أولىٰ بأن لا يردّ، وأما نفي الجناح عنه فإنّما هو لتطيب أنفسهم؛ لأنهم كانوا مظنّة أن يخطر ببالهم أن عليهم جناح في القصر، وبه علم أن قيدَ الخوف أيضاً اتفاقي لا موقوفٌ عليه القصر.

(وسقوط حرمة الخمر والميتة في حقّ المضطر والمُكره) فإنّ حرمتَهما لم تبق وقتَ الاضطرار والإكراه أصلاً، وإن بقيت في حقِّ غيرهما؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[الأنعام:١١٩]، فإن قوله: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ استثناء من قوله: ﴿مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾، فكأنّه قيل: وقد فصَّل لكم ما حرَّم عليكم في جميع الأحوال، إلا حال الضرورة، فإن لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حينئذٍ ومات يموت آثماً، بخلاف الإكراه علىٰ كلمة الكفر فإنّه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل:١٠٦]، لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب والعذاب؛ إذ التقدير: من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذابٌ عظيمٌ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان.

وفي رواية عن أبي يوسف والشَّافعي ﵄: أنه لا تسقط الحرمة، ولكن لا يؤاخذ بها، كما في الإكراه علىٰ الكفر، فهو من قبيلِ القسم الأوّل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [النحل:١١٥]، دلّ إطلاق المغفرة علىٰ قيام الحرمة.

والجواب: أن إطلاقَ المغفرة باعتبار أن الاضطرارَ المرخص للتناول يكون بالاجتهاد، وعسىٰ أن يقعَ التناول زائداً علىٰ قدرِ الحاجة؛ لأنّ مَن ابتلي بهذه المخمصةِ تعسّر عليه رعاية قدر الحاجة.

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فشرب خمراً حال الاضطرار فعندهما يحنث، وعندنا لا.

(وسقوط غسل الرَّجل في مدة المسح)، فإن استتار القدم بالخفّ يمنع سراية الحدث إليها، وقد كان طاهراً وما حلّ فوق الخفّ فقد زال بالمسح فلا يُشرع الغُسل في هذه المدة، وإن بَقِي في حقّ غيرِ اللابس، وهذا علىٰ روايةِ الأصوليين، وأما صاحب «الهداية» فقد قال: إن نزع الخفّ في المدّة وغسل الرَّجل يكون مأجوراً.

ولمّا فرغ عن بيان الأحكام المشروعة ذكر بعدها أن بيان أسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الإسلام ﵁، وكان الأولىٰ أن يذكرها بعد القياس في بحثِ الأسباب والعلل كما فعله صاحبُ «التوضيح» فقال:

* * *

فصل [في الأسباب]

(**الأمر والنهي بأقسامها**) من كون الأمر مؤقتاً أو مطلقاً، موسعا أو مضيقاً، وكون النهي عن الأمور الشرعية أو الحسية أو قبيحاً لعينه أو لغيره، ونحو ذلك (**لطلب الأحكام المشروعة**)، المرادُ بالأحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الأحكام، وبالطلب أعمّ من أن يكون لفعلٍ أو لكفٍّ.

(**ولها أسباب تُضافُ إليها**): أي علل شرعيّة تُنسبُ الأحكامُ إليها من حيث الظاهر وإن كان المؤثرُ الحقيقيّ في الأشياءِ كلِّها هو اللهُ تعالى، (**من حدوثِ العالمِ والوقتِ وملكِ المالِ وأيّام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقديراً والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي**)، هذه كلُّها أسبابٌ، ثمّ شَرَعَ بعدها في بيانِ المسببات على طريق اللفّ والنشر المرتّب فقال:

(**للإيمان**) هذا مسببٌ لحدوثِ العالم، فإنّ الإيمانَ بالصانعِ لا يجب إلاّ لحدوث العالم؛ إذ لو لم يكن حادثاً لما احتجنا إلى الصانع، كما قال أعرابي: البعرةُ تدلّ على البعير وآثار الأقدام على المسير فسمّاءٌ ذاتُ أبراج وأرضٌ ذاتُ فجاج، كيف لا تدلّ على اللطيف الخبير؟

(**والصلاة**) هذا متعلِّقٌ بالوقت، فإن الوقتَ سببُ وجوبِ الصلاة بإيجاب الله تعالى في هذا الوقت، والإيجابُ غيبٌ عنّا فأُقيم الوقتُ مقامه.

(**والزكاة**) هذا ناظرٌ إلى ملك المال، فإن المالَ النامي الحولي الذي هو زائدٌ على قدر الحاجة سبب وجوبه.

(**والصوم**) هذا متعلّق بأيّام شهر رمضان، فإنّ وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل إضافته إليه وتكرره بتكرره، لكنّ الله تعالىٰ أَخرج الليالي عن محلية الصوم، فتعيّن له النهار.

(**وصدقة الفطر**) هذا ناظرٌ إلىٰ الرأسِ الذي يمونه ويلي عليه، فإنّه سببٌ لوجوبِ هذه الصدقة، والأصلُ في ذلك هو رأسُه، فإنّه يمونه ثمّ أولاده الصغار وعبيده، فإنّه يمونهم ويلي عليهم، بخلاف الزوجة والأولاد الكبار، فإنّه لا يلي عليهم.

(**والحجّ**) هذا ناظرٌ إلىٰ البيت، فإنّه سببُ وجوب الحجّ؛ ولهذا لم يتكرّر في العمر؛ لأنّ البيت واحدٌ والوقتُ شرطُه وظرفُه.

(**والعشر**) هذا ناظرٌ إلىٰ الأرضِ الناميةِ بالخارج تحقيقاً، فإنّه إذا حدث الخارجُ من الأرض تحقيقاً يجبُ العشرُ، وسقط إذا اصطلمت الزرع آفة، ويتكرَّرُ الوجوبُ بتكرّر النّماء.

(**والخراج**) هذا ناظرٌ إلىٰ قوله: أو تقديراً، فإنّ الأرضَ الناميةَ بالخارج تقديراً بالتمكّن من الزراعة سببٌ للخراج سواء زرعها أو عطّلها، وهو الأليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا.

(**والطهارة**) هذا ناظرٌ إلىٰ الصلاة فإن شرعية الصلاة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرىٰ والكبرىٰ كما أن الوقت سبب لها.

(**والمعاملات**) هذا ناظر إلىٰ تعلق البقاء المقدور، فإنّه لمّا حكم الله تعالىٰ ببقاء العالم إلىٰ يوم القيامة، ومعلومٌ أنه لا يبقىٰ ما لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والإجارة ونكاح يكون مبقياً لهذا الجنس بالتوالد، علم أن تعلق البقاء

المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها، وهذا مختصٌ بالإنسان بخلاف الحيوانات، فإنّهم يبقون إلى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح؛ لأنّ خلقتهم كذلك ولا يتعلّق بأفعالهم أمر أو نهي.

وقد تمّ اللفّ والنشر المرتب بين أسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها وبقي العقوبات وشبهها فبينها بقوله:

(وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر دائر بين الحظر والإباحة)، فالعقوبات أعم من الحدود؛ لأنها تشمل القصاص أيضاً، والكفارةُ نوع آخر، فسبب القصاص هو القتل العمد، وسببُ حدّ الزنا هو الزنا، وسبب قطع اليد هو السرقة، يقال: حد السرقة.

وسببُ الكفّارة، هو أمر دائر بين الحظر والإباحة؛ وذلك لأنها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة، فسببها لا بُدّ أن يكون أمراً دائراً بين الحظر والإباحة؛ لتكون العبادة مضافة إلى صفة الإباحة والعقوبة مضافة إلى صفة الحظر: **(كالقتل خطأ)**، فإنه من حيث الصورة رمي إلى صيد وهو مباح، ومن حيث ترك التثبت محظور؛ لأنه قد أصاب آدمياً وأتلفه فتجب فيه الكفارة، **(والإفطار عمداً في رمضان)**، فإنه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لمأكله، ومحظور من حيث إنه جناية على الصوم المشروع فيصح أن يكون سبباً للكفّارة.

(وإنما يعرف السبب) بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله أي إنّما يعرف كون الشيء سبباً للحكم **(بنسبة الحكم إليه وتعلقه به)**، فالمنسوب إليه والمتعلّق به يكون سبباً للمنسوب والمتعلّق البتة؛ **(لأنّ الأصل في**

إضافة شيء إلى شيء)، وتعلّقه به أن يكون سبباً له، وحادثاً به كما يقال: كسب فلان.

وحينئذٍ يرد علينا أنّكم ربّما أضفتم إلى الشرط فكيف يطرد هذا فقال:

(وإنّما يُضاف إلى الشَّرط مجازاً كصدقةِ الفطرِ وحجّةِ الإسلام)، فإنّ الفطرَ وهو يومُ العيد شرطٌ للصَّدقة، والسببُ هو الرأسُ الذي يمونُه ويلي عليه، والصدقةُ تُضافُ إليهما جميعاً، وكذا الإسلامُ شرطُ الحجّ، والسببُ هو بيت الله تعالى، والحج يُضاف إليهما جميعاً.

* * *

[السنة]

ولمّا فرَغ عن بيان أقسام الكتاب شرَع في بيان أقسام السنة فقال:

(باب أقسام السنة)

السنة: تُطلقُ على قولِ الرسولِ ﷺ وفعله وسكوته، وعلى أقوال الصحابة ﷺ وأفعالهم.

والحديث: يطلق على قول الرسول خاصّة، ولكن ينبغي أن يكون المرادُ بالسنة ههنا هو هذا فقط؛ لأنّ المصنف ﷺ ذكر أفعال النبي ﷺ، وأفعال الصحابة وأقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر.

(الأقسام التي سبق ذكرها) في بحثِ الكتاب من الخاصّ والعامّ والأمرِ والنهي وغيرِ ذلك كلُّها ثابتةٌ في السنّة فيُعلم حالُها بالمقايسةِ عليه، **(وهذا البابُ لبيانِ ما تختص به السنن)**، ولم يوجد في الكتاب قط.

(وذلك أربعةُ أقسام): أي أربعةُ تقسيمات، وتحت كلّ تقسيم أقسام متعددة، وهذا على طبق أصول الفقه، لا أصول الحديث وإن اشتركا في بعض الأسامي والقواعد.

التقسيم **(الأول: في كيفية الاتصال بنا من رسول الله ﷺ)**: أي كيف يتصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر أو غيره، **(وهو إمّا يكون كاملاً كالمتواتر، فهو**

الخبرُ الذي رواه قومٌ لا يُحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب)؛ لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم، ولم يُشترط فيه تعيّن عدد كما قيل: إنّها سبعة، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، فكلّ ما يحصل به العلمُ الضروريّ، فهو من أمارةُ التواتر.

(ويدوم هذا الحدّ فيكون آخره كأوّله وأوّله كآخره، وأوسطه كطرفيه)، يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من أوّل ما نشأ ذاك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل.

فالأوّل: هو زمان ظهور الخبر، والآخر هو زمان كلّ ناقل يتصوره آخراً، فلو لم يكن في الأوّل كذلك كان آحاد الأصل فسمي مشهوراً إن انتشر في الأوسط والآخر ولم لم يكن في الأوسط، أو الآخر كذلك كان منقطعاً: **(كنقل القرآن والصلوات الخمس)**، مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة؛ لأنّ في وجودِ السنة المتواترة اختلافاً، قيل: لم يوجد منها شيء، وقيل: «إنما الأعمال بالنيات»، وقيل: «البينةُ على المدعي واليمينُ على مَن أَنكر».

(وأنه يوجب على اليقين كالعيان علماً ضرورياً) لا كما يقول المعتزلة: إنه يوجب علم طمأنينة ويرجّح جانب الصدق، ولا يفيد اليقين، ولا كما يقول: أقوام إنّه يوجب علماً استدلالياً ينشأ من ملاحظةِ المقدمات لا ضرورياً؛ وذلك لأنّ وجود مكة وبغداد أوضح وأجلى من أن يُقام عليه دليل يعتري الشكّ في إثباته، ويحتاج في دفعه إلى مقدمات غامضة ظنية.

(أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة): أي من حيث عدم تواتره في القرن الأول، وإن لم يبق ذلك مانع: **(كالمشهور، وهو ما كان من الآحاد في الأصل)**: أي

في القرن الأول، وهو قرن الصحابة ﷺ، **(ثم انتشر حتى ينقله قوم ما يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهو القرنُ الثاني ومَن بعدهم)**، يعني قرن التابعين وتابعي التابعين، ولا اعتبار في الشهرة بعد ذلك فإن عامة أخبار الآحاد قد اشتهرت في هذا الزمان، فلم يبقىٰ شيء منها آحاداً.

(وأنه يوجب علم طمأنينة): أي اطمئنان يرجّح جهة الصدق، فهو دون المتواتر، وفوق الواحد حتىٰ جازت الزيادة به علىٰ كتاب الله تعالىٰ، ولا يكفر جاحدُه، بل يضلَّل علىٰ الأصل.

وقال الجصاص ﷺ: إنه أحدُ قسمي المتواتر، فيفيدُ علم اليقين، ويكفر جاحدُه كالمتواتر علىٰ ما مرّ.

(أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورةً ومعنى)؛ لأنه لم يشتهر في قرن من القرون الثَّلاثة التي شهد ﷺ بخيرتهم[1].

(كخبرِ الواحدِ، وهو كلُّ خبر يرويه الواحدُ أو الاثنان فصاعداً)، إنّما قال ذلك ردّاً لَمن فرَّق بينهما، وقال: يُقبل خبرُ الاثنين دون الواحد.

(ولا عبرةَ للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر)، يعني في القرون الثَّلاثة لَمّا لم تبلغ رواتُه حدّ المشهور والمتواتر، فلا عبرة بعد ذلك بأي قدر كان؛ لأنها كلّها سواء في أن لا يخرجه عن الآحادية.

(وأنه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب)، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ١٢٢﴾ [التوبة:١٢٢]: أي فهلا خرج

(١) فعن عمران بن حصين ﷺ، قال ﷺ: «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق أيمانهم شهادتهم، ويشهدون قبل أن يستشهدوا» في صحيح البخاري٣: ١١٣٥.

من كلّ جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم؛ ليتفقهوا في الدين: أي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا في آفاق العالم لأخذ العلم، ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لأجل ترتيب المعاش ومحافظة الأهل والأموال عن الكفار إذا رجعت هذه الطائفة إلى هذه الفرقة لعلهم يحذرون.

فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا، راجعٌ إلى الطائفة، وضمير إليهم ولعلّهم راجع إلى الفرقة، فالله تعالى أوجب الإنذار على الطائفة، وهي اسمٌ للواحد والاثنين فصاعداً، وأوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به، فثبت أن خبرَ الواحد موجبٌ للعمل، وفي الآيةِ توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلّها.

وحينئذٍ تكون ممَّا نحن فيه على ما بيَّنتُ ذلك في «التَّفسير الأحمدي»، ويُمكن أن يكون المراد في الكتاب هو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾[آل عمران:١٨٧]، فقد أوجب على كلِّ مَن أوتي علم الكتاب بيانَه ووعظه للنّاس، ولا فائدة منه إلا قبول الناس تلك الموعظة، فيكون خبر الواحد حجّة للعمل.

(والسنة): وهي أنه ﷺ قبل خبر بريرة رضي الله عنها في الصدقة، حتى قال في جوابها: «لك صدقة ولنا هدية»[١]، وخبر سلمان رضي الله عنه في الهدية حتى «أخذها وأكلها»[٢].

---

(١) في صحيح البخاري٢: ٥٤٣، وصحيح مسلم٢: ٧٥٥.

(٢) فعن سليمان رضي الله عنه قال: «صنعت طعامًا فأتيت به النبي ﷺ، وهو جالس فوضعته بين يديه فقال: ما هذا؟ قلت: هدية فوضع يده وقال لأصحابه: كلوا بسم الله» في المستدرك٤: ١٢٠، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

وأيضاً: «**بعث علياً**[١] **ومعاذاً**[٢] **رضي الله عنهما إلى اليمن بالقضاء**»، **ودحية الكلبيّ**[٣] **رضي الله عنه إلى قيصر الرُّوم برسالة كتاب يدعوه إلى الإسلام، فلو لم تكن أخبار الآحاد موجبة للعمل لَمَا فعل ذلك**، وهذه الأخبار وإن كانت آحاداً، لكن لما تلقته الأمةُ بالقبول صارت بمنزلة المشهور، فلا يلزم إثباتُ أخبار الآحاد بأخبار الآحاد.

ووقع في بعض النَّسخ قوله: **(والإجماع والمعقول)** عطفاً على الكتاب والسُّنة، فالإجماعُ هو أنّ الصَّحابةَ ﭫ احتجوا بأخبار الآحاد فيما بينهم، واحتجّ أبو بكر ﭬ على الأنصار بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[٤]، فقبلوه من غير نكير، وهكذا أجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته.

---

(١) فعن زيد بن أرقم أنَّ رجلاً من أهل اليمن «حدَّث رسول الله ﷺ أنَّ ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر، فأتوا علياً يختصمون في الولد ...فقال: أنتم شركاء متشاكسون، إني مقرع بينكم، فمن قرع فله الولد، وعليه لصاحبيه ثلثا الدية، فأقرع بينهم فجعله لمن قرع، فضحك الرسول ﷺ حتى بدت نواجذه أو أضراسه» في المستدرك ٢: ٢٢٥، وصححه، وسنن البيهقي الكبير ١٠: ٢٦٧، وسنن أبي داود ٢: ٢٨١، وسنن النسائي ٣: ٣٨٠، وسنن ابن ماجه ٢: ٧٨٦، ومصّنف ابن أبي شيبة ٦: ٢٨٦، وشرح معاني الآثار ٤: ٣٨٢، والمعجم الكبير ٥: ١٧٣، وغيرها.

(٢) قال ﷺ: «بمَ تقضي يا معاذ؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنَّة رسوله، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهدُ فيه برأيي، فقال رسول الله ﷺ: الحمدُ لله الذي وفَّق رسولَ رسولِه بما يرضى به رسوله» في سنن أبي داود٣: ٣١٣ ، وسنن الترمذي٣: ٦١٦.

(٣) فعن ابن عبّاس ﭫ: «أنّه أخبره أنّ رسول الله ﷺ كتب إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام، وبعث بكتابه إليه مع دحية الكلبي، وأمره رسول الله ﷺ أنّ يدفعه إلى عظيم بصرى ليدفعه إلى قيصر، وكان قيصر لما كشف الله عنه جنود فارس، مشى من حمص إلى إيلياء شكرا لما أبلاه الله...» في صحيح البخاري٤: ٤٥.

(٤) في مسند أحمد ٣: ١٢٩، وصححه الأرنؤوط، والمستدرك ٤: ٨٥.

والمعقول: هو أن المتواترَ والمشهورَ لا يوجدان في كلِّ حادثةٍ فلو رَدَّ خبرَ الواحد فيها لتعطَّلت الأحكام.

(وقيل: لا عمل إلا عن علم بالنصّ)، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[الإسراء:٣٦]: أي لا تتبع ما لا علم لك، فالعلمُ لازم للعمل، والعملُ ملزوم للعلم، فإذا كان كذلك فلا يوجب العمل؛ لأنه لا يوجب العلم.

(أو يوجب العلم؛ لأنه يوجب العمل لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم) نشرٌ علىٰ ترتيبِ اللف: أي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه، وهو العلم، أو يوجب العلم؛ لثبوت ملزومه وهو العمل.

والجواب: أنّ النصّ محمولٌ علىٰ شهادةِ الزور، أو المعنىٰ لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليلِ وقوعِ النكرةِ في سياقِ النفي.

ثمّ لَمّا كان خبرُ الواحد لم تبلغ رواتُه حدَّ التواتر والشهرة، فلا بُدّ أن يعرفَ حال راويه بأنّه إمّا معروفٌ أو مجهول.

والمعروف: إمّا معروفٌ بالفقهِ أو بالعدالة.

والمجهول علىٰ خمسة أنواع فاشتغل ببيانه وقال:

(والراوي إن عُرِف بالفقه والتقدُّم في الاجتهاد: كالخلفاء الراشدين والعبادلة): وهو جمعُ عبدل مرخم عبد الله، والمراد بهم: عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس ﭫ، وقيل: عبد الله بن الزبير، ويُلحق بهم زيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وأبو موسىٰ الأشعري ﭫ.

(كان حديثه حجّةً يُترك به القياس خلافاً لمالك ﷺ)، فإنّه قال: القياسُ مُقدَّمٌ على خبرِ الواحدِ إن خالفه؛ لما رُوِي أنّ أبا هريرة ﷺ لَمّا رَوَى: «مَن حَمَلَ جنازةً فليتوضأ، قال له ابن عباس ﷺ: أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة؟»[١].

ونحن نقول: إنّ الخبرَ يقين بأصله، وإنّما الشبهةُ في طريقِ وصولِه، والقياسُ مشكوكٌ بأصلِهِ ووصفِهِ فلا يُعارض الخبر قط.

(وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه: كأنس وأبي هريرة ﷺ إن وافق حديثُه القياس عُمِل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة)، وهي أنه لو عَمِل بالحديث لانسدّ باب الرأي من كلّ وجه، فيكون مخالفاً لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر:٢].

والراوي فُرِضَ أنه غيرُ فقيه، والنقلُ بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فلعلَّ الراوي نقل الحديثَ بالمعنى على حسب فهمِه، وأخطأ ولم يدرك مرادَ رسول الله ﷺ، فلهذا كان مخالفاً للقياس من كلِّ وجهٍ، فلهذه الضرورةِ يترك الحديث ويعمل بالقياس، وهذا ليس ازدراءً لأبي هريرة ﷺ واستخافاً به معاذ الله منه، بل بياناً لنكتة في هذا المقام فتنبّه.

(كحديث المصرَّاة): هي في اللغة: حبسُ البهائم عن حلب اللبن أيّاماً وقت إرادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك، فيغترّ بكثرةِ لبنِه ويشتري بثمنٍ غالي، ثمّ يظهر الخطأُ بعد ذلك، فلا يحلب إلا قليلاً، وحديثه هو ما روى أبو هريرة ﷺ أن

---

(١) فعن أبي هريرة ﷺ: «مَن غسل ميتاً اغتسل ومَن حمله توضأ»، فبلغ ذلك عائشة رضي الله عنها فَرَدَّت حديثه بالقياس، فقالت: «أوينجس موتى المسلمين، وما على رجل لو حمل عوداً» في التَّعليق المجد على موطأ محمد ٢: ٨٤: ذكره السُّيوطي في رسالته: «عين الإصابة في استدراك عائشة على الصَّحابة»، وأخرجه أبو منصور البغدادي في كتابه. ينظر: هامش المغني في أصول الفقه ص٢١٠.

ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمَن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبَها إن رضيها أمسكَها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»(١).

ومعناه: إن ابتلي المشتري بهذا الاغترار، فإن رضيها فخيرٌ وحسن، وإن غضبها ردّها وردّ صاعاً من تمرٍ عوض اللبن الذي أكل في يوم أوّل، فإن هذا الحديث مخالفٌ للقياس من كلّ وجهٍ، فإن ضمانَ العدوانات والبياعات كلِّها مقدرٌ بالمثلِ وبالقيمةِ في ذوات القيم، فضمان اللبن المشروب ينبغي أن يكون باللبن أو بالقيمة.

ولو كان بالتمرِ فينبغي أن يُقاس بقلّة اللبن وكثرته؛ لا أنّه يجب صاع من التمر البتة، قَلَّ اللبنُ أو كَثُر.

فذهب مالك والشَّافعيّ رضي الله عنهم إلى ظاهرِ الحديث.

وابن أبي ليلى وأبو يوسف رضي الله عنهم إلى أنه تردّ قيمة اللبن.

وأبو حنيفة رضي الله عنه: إلى أنه ليس له أن يردّها، ويرجع على البائع بإرشها ويُمسكها، هكذا نقله بعض الشَّارحين.

---

(١) في صحيح البخاري ٢: ٧٥٥، وصحيح مسلم ٣: ١١٥٤، والمراد بالتَّصرية: جمع اللبن في الضرع وترك الحلب مدة؛ ليتخيل المشتري أنَّها غزيرة اللبن، فإنَّه مخالف للقياس من حيث أنَّ الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل، وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة، فإيجاب التَّمر مكان اللبن ليس منهما، ومن حيث أنَّ المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب أن يكون النَّفع له، ولا يَرد عوضه، ومن حيث إنَّه قوَّم القليل والكثير بقيمة واحدة، اختلف النَّاس في حكم المُصَرَّاة، فذهب مالك والشَّافعي إلى أنَّه يردها ويرد معها صاعاً إن كان اللبن هالكاً؛ عملاً بهذا الحديث، وذهب ابن أبي ليلى وأبو يوسف إلى أنَّه يرد قيمة اللبن، وذهب أبو حنيفة إلى أنَّه ليس له أن يردَّها، ولكن يرجع على البائع بأرشها ويمسكها. ينظر: شرح ابن ملك ٢: ٦٢٥.

ثم هذه التَّفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسىٰ بن أبان وتابعه أكثرُ المتأخرين، وأمّا عند الكرخي ومَن تابعه من أصحابنا، فليس فقه الراوي شرطاً لتقدّم الحديث على القياس، بل خبر كلّ راوٍ عدلٍ مقدَّمٌ على القياس إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة؛ ولهذا قَبِل عمرُ ﵁ حديث حمل بن مالك ﵁ في الجنين[1]، وأَوجب الغرّة فيه مع أنّه مُخالفُ للقياس؛ لأنّ الجنينَ إن كان حيّاً وَجبت الدية كاملةً وإن كان ميتاً فلا شيءَ فيه.

وأمّا حديث: الوضوء علىٰ مَن قهقه في الصلاة[2]، فهو وإن كان مخالفاً للقياس، لكن رواه عدّة من الصحابة ﵃ الكبراء كجابر وأنس ﵄ وغيرهما، ولذا كان مُقدّماً على القياس.

(**وإن كان مجهولاً**): أي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب، بأن لم يُعرف إلا بحديثٍ أو حديثين كوابصة بن معبد ﵁، فحالُه لا يخلو عن خمسة أقسام:

---

(١) فعن حمل بن مالك والمغيرة بن شعبة ﵄ قال: (ضربت امرأة ضرَّتها بعمود فسطاط وهي حبلى فقتلتها، قال: وإحداهما لحيانية، قال: فجعل رسول الله ﷺ دِيَة المقتولة على عصبة القاتلة، وغرة لما في بطنها، فقال رجلٌ من عصبة القاتلة: أنغرم دِيَة مَن لا أكل ولا شَرب ولا استهلَّ فمثل ذلك يطل، فقال رسول الله ﷺ: أسجع كسجع الأعراب، قال: وجعل عليهم الدية) في صحيح مسلم٣: ١٣١٠، ومسند أحمد١: ٣٦٤، وسنن ابن ماجه٢: ٨٨٢.

(٢) فعن أبي العالية ﵁: «إنَّ أعمىٰ تردَّىٰ في بئر، والنَّبيُّ ﷺ يُصَلِّي بأصحابه، فضحك من كان يصلِّي معه، فأمر من كان ضحك منهم أن يعيد الوضوء والصَّلاة» في سنن الدارقطني ١: ١٦٧، والكامل٣: ١٦٧، وتاريخ جرجان١: ٤٠٥، وسنن البيهقي الكبير٢: ٢٥٢، ومصنف عبد الرزاق٢: ٣٧٦، ومصنف ابن أبي شيبة١: ٣٤١، ومراسيل أبي داود ص٧٥، قال اللكنوي بعد أن أورد طرق الأحاديث الواردة في القهقهة في الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة: فهذه الأحاديثُ المسندة، والأخبارُ المرسلةُ دالةٌ صريحاً علىٰ انتقاضِ الوضوءِ بالقهقهة.

(فإن روى عنه السلف، أو اختلفوا فيه أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف) في كلِّ من الأقسام الثلاثة؛ لأنّ روايةَ السلف شاهدةٌ بصحّته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم، فلذا يُقبل.

وأمّا المختلفُ فيه فأوردوا في مثاله ما رُوِي عن ابنِ مسعود ﵁ سأل عمَّن تزوَّج امرأةً ولم يُسم لها مهراً حتى مات عنها، فاجتهد شهراً وقال بعد ذلك: «ما سمعت من رسول الله ﷺ شيئاً، ولكن أجتهد برأيي فإن أُصبت فمن الله، وإن أَخطأت فمني ومن الشيطان، أرى لها مهراً مثل نسائها لا وكس ولا شطط، فقام معقل بن سنان، وقال: أشهد أن رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك، فسرّ ابنُ مسعود سروراً لم يُرا مثله قط لموافقة قضائه لقضاء رسول الله ﷺ»[1].

وردّه عليٌّ ﵁ وقال: «ما نصغي لقولِ أَعرابي بوال على عقبيه، وحسبها الميراث لا مهر لها»[2]؛ لمخالفةِ رأيه، وهو أنّ المعقودَ عليه عاد إليها مُسلَّماً، فلا تستوجب بمقابلته عوضاً، كما لو طلَّقها قبل الدخول ولم يُسم لها مهراً.

فعليٌّ ﵁ عمل ههنا بالرأي والقياس وقدَّمه على خبرِ الواحد، ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان ﵁؛ لأنّ الثقاتَ من الفقهاءِ كعلقمة[3] ومسروق[1]

---

(١) في سنن النَّسائي ٦: ١٢٢، ومسند أحمد ١: ٤٤٧، وسنن أبي داود ١: ٦٤٣، وسنن الترمذي ٣: ٤٥٠، وصححه.

(٢) ينظر: إيثار الإنصاف ١: ١٤٢، والإحكام للآمدي ٣: ١٦٠، وفي عون المعبود ٦: ١٠٦، وتحفة الأحوذي ٤: ٢٥٢: إنَّ ذلك لم يثبت من وجه صحيح.

(٣) وهو علقمة بن قيس بن عبد الله النَّخَعيّ الكوفيّ، قال ابن حجر: ثقة ثبت فقيه عابد، توفِّي بعد الستين. ينظر: تهذيب الكمال ٢٠: ٣٠٠-٣٠٨، والتقريب ص٣٣٧.

والحسن[٢] رضي الله عنهم؛ لمَّا رووا عنه صار كالمعروفِ بالعدالة، وهو مؤكّدٌ في القياس أيضاً، وهو أنّ الموتَ يؤكّد مهرَ المثل، كما يؤكِّد المُسمّىٰ.

(**وإن لم يظهر من السَّلفِ إلاّ الردّ كان مُستنكراً فلا يُقبل**)، وهذا هو القسمُ الرابعُ من المجهول، ومثاله ما رَوت فاطمةُ بنتُ قيس رضي الله عنها: «أن زوجَها طلّقها ثلاثاً ولم يفرض لها رسول الله ﷺ سكنىٰ ولا نفقة، وردّه عمر رضي الله عنه وقال: لا ندع كتابَ ربنا وسنّة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أصدقت أو كذبت، أحفظت أم نسيت، فإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: لها النفقة والسكنىٰ»[٣].

وقد قال ذلك عمر رضي الله عنه بمحضر من الصَّحابة رضي الله عنهم فلم يُنكر أحدٌ، فكان إجماعاً علىٰ أنّ الحديثَ مستنكرٌ، ولكن قيل: أراد عُمر رضي الله عنه بالكتاب والسُّنة القياسُ علىٰ الحاملِ المبتوتة، وعلىٰ المعتدّةِ عن طلاقٍ رجعيٍّ بجامع الاحتباس، وقيل: بيَّن السُّنة هو بنفسه، وأراد بالكتاب والسُّنة قوله تعالىٰ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ﴾[الطَّلاق:١] في باب السُّكنىٰ، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[البقرة:٢٤١] في باب النَّفقة.

(**وإن لم يظهر**)، هذا هو القسمُ الخامسُ من المجهول: أي إن لم يظهر حديثُه (**في السَّلف ولم يُقابل بردٍّ ولا قَبولٍ يجوز العمل به ولا يجب**) بشرط إن لم يكن

---

(١) وهو مسروق بن الأجدَع بن مالك الهَمْدانيّ الوَادِعِي الكوفي، أبو عائشة، قال ابن حجر: ثقة فقيه عابد مخضرم، (ت٢/ ٦٣هـ). ينظر: التقريب ص٤٦٠.

(٢) وهو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فنّ من علم وزهد وورع وعبادة، (٢١-١١٠هـ). ينظر: وفيات٢: ٦٩-٧٢، والأعلام١: ٢٤٢.

(٣) في صحيح مسلم ٢: ١١١٨، وصحيح ابن حبان ١٠: ٦٣، وجامع الترمذي٣: ٤٨٤.

مخالف للقياس، وفائدة إضافة الحكم حينئذٍ إلىٰ الحديث دون القياس أن لا يتمكّن الخصم فيما يتمكّن في القياس من منع هذا الحكم.

ولمّا فَرَغ عن بيانِ تقسيمِ الراوي شَرَعَ في شرائطِهِ فقال:

(وإنّما جُعِلَ الخبرُ حجةً بشرائطِ في الراوي، وهي أربعة: العقلُ والضبطُ والعدالةُ والإسلامُ.

فالعقلُ: وهو نورٌ) في بدن الآدمي **(يضيءُ به طريقٌ يبتدأُ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس)**: أي نور يضيء بسبب ذلك النور طريقٌ يبتدأ بذلك الطريق من مكانٍ ينتهي إلىٰ ذلك المكان درك الحواس مثلاً لو نظر أحدٌ إلىٰ بناءٍ رفيعٍ انتهىٰ درك البصر إلىٰ البناء، ثم يبتدأ منه طريق إلىٰ أنه لا بُدّ له من صانعٍ ذي علمٍ وحكمةٍ.

فمبتدأُ العقول هو منتهىٰ الحواس، وهذا فيما كان الانتقالُ من المحسوس إلىٰ المعقول، وأمّا إذا كان معقولاً صرفاً، فإنّما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد.

(فيبتدأُ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمّله)، وفيه تنبيهٌ علىٰ أن القلبَ مدركٌ، والعقلَ آلةٌ له علىٰ طريقِ أهل الإسلام، فللقلب عينٌ باطنةٌ يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل، كما أنّ في الملك الظاهر تدرك العين بعد إشراق الشَّمس أو السِّراج.

وعند الحكماء: المدركُ: هو النَّفسُ الناطقةُ بواسطة العقل، أو الحواسُ الظاهرة أو الباطنة.

(والشَّرطُ الكاملُ منه): أي الشرطُ في بابِ روايةِ الحديثِ الكامل من العقل: **(وهو عقلُ البالغ دون القاصر منه، وهو عقلُ الصَّبيّ)** والمعتوه والمجنون؛ لأنّ الشرعَ لَمّا لم يجعلهم أهلاً للتَّصرُّفِ في أمورِ أَنفسهم، ففي أمرِ الدَّين أَولىٰ، وهذا إذا كان السَّماعُ والرِّوايةُ قبل البلوغ.

وأمّا إذا كان السَّماعُ قبل البُلوغ والرِّوايةُ بعد البُلوغِ يُقبل قولُ الصَّبيِّ فيه؛ إذ لا خَلَلَ في تحملِهِ لكونِهِ مميزاً، ولا في روايتِهِ لكونِهِ عاقلاً.

(والضَّبطُ: هو سماعُ الكلام كما يحقّ سماعُه): أي سماعاً مثل سماع شيءٍ يحقّ سماعُه، يعني من أوّلِهِ إلىٰ آخره، بتمام الكلمات والهيئة التركيبية، وإنّما قال ذلك؛ لأنّه كثيراً ما يجيء السَّامع في سماعِ مجلسِ الوعظِ بعد أن مَضَىٰ شيءٌ من أوّلِهِ وفاته ولم يعلمه المعلمُ للازدحام، حتىٰ يردّ الكلامَ الماضي بعد حضوره، فمثل هذا السماع لا يكون حجّةً في باب الحديث، بل يكون تبرّكاً كما يؤتىٰ بالصّبيان في مجلسِ الوعظِ تبرّكاً لهم.

(ثمّ فهمه بمعناه الذي أُريد به لغوياً كان أو شرعياً) لا أن يقتصرَ علىٰ حفظِ الألفاظِ فقط؛ لأنّه ليس بسماعٍ مُطلقاً، بل سماعُ صوتٍ.

(ثمّ حفظه ببذل المجهود له)، فالضَّميرُ في حفظه وله راجعٌ إلىٰ المسموع، والمجهودُ مصدرٌ بمعنىٰ الجهد، وهو الطَّاقة: أي ثمّ حفظ ذلك المسموع بقدر الطَّاقة البشرية له.

(ثمّ الثَّبات عليه بمحافظةِ حدوده)، وهي العملُ بموجبِهِ ببدنِهِ ومراقبته بمذاكرته: أي مع مذاكرته حال كونه مستقراً **(على إساءة الظَّنِّ به)** بأن لا يعتمد علىٰ نفسه بالقوّة الحافظة، بل يقول: إنّي إذا تركته نسيته، وهذا كلُّه إلىٰ حين أدائه:

أي إلى حينِ أن يؤدّيه ويبلغه إلى شخصٍ آخر، كذلك واحداً كان أو جماعةً، فحينئذٍ تفرغ ذمتُه عند الله تعالى.

وتشتغلُ به ذمّةُ إنسانٍ آخر يؤدِّيه إلى أحدٍ، وهكذا إلى يومِ التنادي، أو إلى أن تؤلف كتب الأحاديث، وهذا بخلافِ القران؛ لأنه لم يشترط لنقله فهمُه بمعناه؛ لأنه ما ثبت في الأصل إلا بأئمة الهدى، وخير الورى، وهم نقلوه بعد الضبط التام، ونظمه في نفسِهِ معجزٌ يتعلّق به الأحكام، فلم يعتبر معناه؛ ولأنه محفوظٌ عن التغييرِ ومصونٌ عن التبديل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩﴾[الحجر:٩]، فيصحّ نقل نظمه ممَّن ليست له معرفة بمعناه.

(والعدالة: وهي الاستقامة) في الدين، وهو يتفاوت إلى درجات متفاوتة بالإفراط والتعصب، **(والمعتبر ههنا كمالها)**، وهو رجحان جهة الدين والعقل عن طريق الهوى والشهوة، حتى إذا ارتكب كبيرة، أو أصرّ على صغيرة سقطت عدالتُه، وإن لم يصر على صغيرة، بل يلم بها أحياناً لم تسقط عدالته؛ لأنّ الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الأنبياء، ومتعذِّر في حقّ عامّة البشر، والإصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة، فيجب الاحتراز عنه.

وفي الكبائر اختلاف، فعن ابن عمر رضي الله عنهما[1] أنها سبع: الإشراك بالله، وقتل النفس المؤمنة، وقذف المحصنة، والفرار من الزَّحف، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين، والإلحاد في الحرم.

---

(١) فعن طيسلة بن علي قال: «سألت ابن عمر، وهو في أصل الأراك يوم عرفة، وهو ينضح على رأسه الماء ووجهه، فقلت له: يرحمك الله، حدثني عن الكبائر، فقال: قال ﷺ: الكبائر: الإشراك بالله، وقذف المحصنة " فقلت: أقتل الدم؟ قال: " نعم، ورغما، وقتل النفس المؤمنة، والفرار يوم الزحف،

وروىٰ أبو هريرة ﷺ مع ذلك أكل الرِّبا[١].

وعليّ ﷺ أضاف إلىٰ ذلك السَّرقة[٢]، وشرب الخمر.

وزاد بعضُهم: الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار.

وقيل: هما أمران إضافيان، فكلُّ ذنبٍ باعتبار ما تحته كبير، وباعتبار ما فوقه صغير.

(**دون القاصر: وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل**)، فإنّ الظاهرَ أن كلّ من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب، ويمتنع عن خلاف الشرع، ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث؛ لأن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو هوىٰ النفس، فكان عدلاً من وجهٍ دون وجهٍ، وإنّما يكفي هذا في الشَّاهدِ في غيرِ الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم، فإذا كان في الحدود والقصاص، أو طعن الخصم فيه لا يكفي هاهنا أيضاً.

(**والإسلام: وهو التصديقُ والإقرارُ بالله تعالى، كما هو واقعٌ**)، فالتصديقُ عبارةٌ عن نسبةِ الصدقِ إلىٰ المخبرِ اختياراً؛ لأنّ الإذعانَ قد يقع في قلبِ الكافرِ

وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، وإلحاد بالبيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتاً» في سنن البيهقي الكبرىٰ٣: ٤٠٩.

(١) فعن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: «اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات» في صحيح البخاري٤: ١٠.

(٢) قال ابن كثير في تحفة طالب١: ٥٦: «وأما حديث علي -في السرقة- لم أقف عليه وسألت المشايخ فلم يحضرهم فيه شيء».

بالضرورة، ولا يُسمّىٰ ذلك إيماناً، قال تعالىٰ: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة:١٤٦]، وحصولُ هذا المعنىٰ للكفّار ممنوعٌ ولو سَلِّم فكفره باعتبار أمارات الإنكار.

والإقرارُ شرطٌ في إجراءِ الأحكام أو ركنٌ مثل التَّصديق.

(بأسمائه وصفاته) بدل من قوله: بالله، فيحتمل أن يكون متعلّق بالواقع المقدر خبراً له.

والأسماءُ: هي المشتقات من الرحمن أو الرحيم والعليم والقدير.

والصفاتُ: هي مبادئُ المشتقات من العلم والقدرة.

(وقبول أحكامه وشرائعها) يحتمل أن يكون مرفوعاً معطوفاً علىٰ الإقرار، ويحتمل أن يكون مجروراً معطوفاً علىٰ قوله: بأسمائه وصفاته.

(والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا): أي الشرطُ في الإسلام بيانُ الشرائع إجمالاً بأن يقول: كلّ ما جاء به محمّدٌ ﷺ فهو حقٌّ، وإنّ اللهَ تعالىٰ مع جميعِ صفاتِهِ قديمٌ ثابتٌ حَقٌّ، وقد كان النبيُّ ﷺ يكتفي بالإيمانِ الإجمالي حيث قال لأعرابي شَهِدَ بهلالِ رمضان: «أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، قال: نعم»[1]، فقبل شهادته وحكم بالصوم.

وقال لجارية أين الله،قالت في السماء،فقال: مَن أنا؟فقالت:أنت رسول الله

---

(١) فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاء أعرابي إلىٰ النبي ﷺ، فقال: إني رأيت الهلال، قال الحسن في حديثه يعني رمضان، فقال ﷺ: أتشهد أن لا إله إلا الله، قال: نعم، قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟، قال: نعم، قال: يا بلال، أذن في الناس فليصوموا غداً» في سنن أبي داود٢: ٣٠٢، وسنن الترمذي٣: ٦٥.

فقال لمالكها: «اعتقها فإنّها مؤمنة»[١].

وقال بعضُ المشايخ ﷺ: لا بُدّ من الوصفِ على التَّفصيلِ حتى إذا بلغت المرأةُ فاستوصفت الإسلام فلم تصف، فإنّها تبين من زوجها، وجعل ذلك ردةً منها ففيه حرجٌ عظيمٌ لا يخفى.

(ولهذا لا يُقبلُ خبرُ الكافر والفاسق والصبيّ والمعتوه والذي اشتدت غفلته)، تفريعٌ على الشروطِ الأربعةِ على غيرِ ترتيبِ اللفِّ.

فالكافرُ راجعٌ إلى الإسلام.

والفاسق إلى العدالة.

والصبي والمعتوه إلى كمال العقل.

والذي اشتدت غفلته إلى الضبط

وأمّا الأعمى والمحدودُ في القذف والمرأةُ والعبدُ فتقبل روايتُه في الحديث؛ لوجودِ الشَّرائط، وإن لم تُقبل شهادتُهم في المعاملات، هكذا قيل.

* * *

---

(١) فعن عمر بن الحكم أنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إن جارية لي كانت ترعى غنما لي، فجئتها وقد فقدت شاة من الغنم، فسألتها عنها، فقالت: أكلها الذئب، فأسفت عليها، وكنت من بني آدم فلطمت وجهها، وعليّ رقبة، أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟، فقالت: في السماء.فقال: من أنا؟ فقالت: أنت رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: أعتقها» في الموطأ٥: ١١٢٨، وصحيح مسلم١: ٣٨١.

[الانقطاع الظاهر والباطن]

والتَّقسيم الثَّاني في الانقطاع: أي عدمُ اتصال الحديث بنا من رسول الله ﷺ، (**وهو نوعان: ظاهر وباطن.**

أمّا الظاهرُ: فالمرسلُ من الأخبار: بأن لا يذكر الرَّاوي الوسائطَ التي بينه وبين رسول الله ﷺ بل يقول قال الرسول ﷺ: كذا، وهو أربعةُ أقسام؛ لأنه:

١. إمّا أن يرسلَه الصحابيّ.

٢. أو يرسلَه القرن الثَّاني والثَّالث.

٣. أو يرسلَه مَن دونهم.

٤. أو هو مرسلٌ من وجهٍ دون وجهٍ.

وهو إن كان من الصَّحابيّ فمقبولٌ بالإجماع)؛ لأنّ غالبَ حاله أن يسمعَ بنفسِهِ منه ﷺ، وإن كان يحتمِلُ أن يسمعَ من صحابيٍّ آخر، ولم يكن هو بنفسِهِ حاضراً حينئذٍ، فإن أرسلَ الصَّحابيُّ يقول: قال رسولُ الله ﷺ: كذا، وإن أَسندَ يقول سمعت رسول الله ﷺ، أو حَدَّثني رسول الله ﷺ كذا.

(**ومن القرنِ الثاني والثالث كذلك عندنا**): أي مقبولٌ عند الحنفية بأن يقول التابعي أو تبع التابعي: قال رسول الله ﷺ: كذا.

وعند الشَّافعي رضي الله عنه: لا يقبل؛ لأنه إذا جُهِلت صفاتُ الراوي لم يكن الحديث حجّة، فإذا جُهلت صفاته وذاته فالبطريق الأولى، إلا إذا تأيدت بحجّةٍ قطعيّةٍ أو قياسٍ صحيحٍ أو تلقته الأمّةُ بالقبول، أو ثبت اتصاله بوجهٍ آخر.

ونحن نقول: إنّ كلامَنا في إرسالِ مَن لو أسنده إلى شخصٍ آخر يُقبل، ولا يُظنّ به الكذب؛ فلأنّ ما يُظنّ به الكذب على رسول الله ﷺ أولى، بل هو فوق المسند؛ لأنّ العدلَ إذا اتضح له طريقُ الإسناد يقول بلا وسوسةٍ، قال ﷺ: كذا، وإذا لم يتضح له ذلك يذكر أسماء الراوي؛ ليحمله ما تحمل عنه، ويفرغ ذمَّته من ذلك.

(وإرسالُ مَن دون هؤلاء) بأن يقول من بعد القرن الثاني والثالث: قال النبي ﷺ: كذا، وهو مقبول، **(كذلك عند الكرخيّ)** خلاف لابن أبان؛ لأنّ الزَّمانَ بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبيّ ﷺ بعدم التهم فلا يقبل.

(والذي أرسل من وجهٍ وأسند من وجهٍ مقبولٌ عند العامّة): كحديث: «لا نكاح إلا بولي»[1] رواه إسرائيلُ بن يونس مسنداً، وشعبةُ مرسلاً، فيغلب إسنادُه على إرسالِه، وقيل: لا يُقبل؛ لأنّ الإسنادَ كالتَّعديل، والإرسالَ كالجرح، وإذا اجتمع الجرح والتَّعديل يغلب الجرح.

(وأمّا الباطنُ) فنوعان: بأن يكونَ اتصالٌ فيه ظاهراً، ولكن وقع الخللُ بوجهٍ آخر، وهو فقد شرائط الراوي، أو مخالفتُه لدليلٍ فوقه، **(فإن كان لنقصان في الناقلِ فهو على ما ذكرنا)** من عدمِ قبولِ خبرِ الكافرِ والفاسقِ والصبيِّ والمغفَّل، **(وإن كان بالعَرْضِ بأن خالفَ الكتاب)** كحديث: «لا صلاةَ إلا بفاتحةِ الكتاب»[2] مخالفٌ لعمومِ قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل:٢٠]، وكحديث:

---

(١) في سنن الترمذي٣: ٤٠٧، وسنن البيهقي الكبير٧: ١٠٦، وسنن أبي داود٢: ٢٢٩، وسنن ابن ماجة١: ٦٠٥.

(٢) في صحيح البخاري ١: ٢٦٣، وصحيح مسلم ١: ٢٩٧، وغيرها.

«من مسَّ ذكرَه فليتوضأ»[1] يُخالف قوله تعالىٰ: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾ [التوبة:١٠٨]؛ لأنه في مدحِ قومٍ يستنجون بالماء، وفيه مسُّ الذكر.

(أو السنة المعروفة): كحديث: «القضاء بشاهد ويمين»[2]، يخالف قوله ﷺ: «البينةُ علىٰ المدعي واليمين علىٰ مَن أنكر»[3]، وهو مشهور، **(أو الحادثة المشهورة)**: كحديث: «الجهر بالتسمية في الصلاة» الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه[4]، فإن حادثةَ الصلاة مشهورةٌ مستمرةٌ كان يحضروها أُلوف من الرجال، ولم يسمع التسمية إلا أبو هريرة رضي الله عنه، وهذا شيءٌ عجيب.

(أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول)، يعني أن الصحابة رضي الله عنهم إذا تكلّموا فيما بينهم بالرأي، ولم يلتفتوا إلىٰ الحديث كان ذلك دليل انقطاعه، مثل ما رُوي أنّ الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكاة علىٰ الصبيّ بالرأي، ولم يلتفتوا

---

(١) فعن بسرة بنت صفوان، قال ﷺ: «من مس ذكره فليتوضأ» في سنن أبي داود١: ٤٦.

(٢) وهو: (أنَّ رسول الله ﷺ قضىٰ باليمين مع الشاهد) في صحيح البخاري ٢: ٩٤٩، وسنن ابن ماجه ٢: ٧٩٣، ومسند أحمد ١: ٣١٨، والموطأ ٢: ٧٢١، وغيرها.

(٣)في سنن الدارقطني ٤: ١٥٧، وسنن البيهقي الكبير ١٠: ٢٥٢، وغيرها.

(٤)فعن أبي هريرة رضي الله عنه «كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»في المستدرك ١: ٣٥٧، ٣٥٦، وهذا الحديث مخالفٌ لما هو ثابت من الأحاديث الأخرىٰ بعدم الجهر بالبسملة ومنها: عن أنس رضي الله عنه: «صلَّيت وراء رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين...» في صحيح مسلم رقم ٦٠٦، وصحيح البخاري رقم ٩٤١، وفي رواية: «كانوا يجهرون بالحمد لله رب العالمين» في مسند أحمد رقم ١٢٣٨٠، وفي رواية: «فكانوا يفتتحون القراءة فيما يجهر به بالحمد لله رب العالمين» في مسند أبي يعلىٰ ٥: ٤٣٤، وفي رواية: «فكانوا يسرون ببسم الله» في شرح معاني الآثار ١: ٢٣، وصحيح ابن خزيمة ١: ٢٤٩، فالرِّوايات تُفسِّر بعضها البعض، فيحصل المقصود من سنية القراءة سراً لا جهراً، وزيادة التَّفصيل في أدلة الإِسرار بالبسملة ورد أدلة الجهر بها في إحكام القنطرة بأحكام البسملة ص١٠٥-١٦٦ للإمام للكنوي.

إلى قوله ﷺ: «ابتغوا في مال اليتامى خيراً كي لا تأكله الصدقة»[١]، فعُلِم أنّه غيرُ ثابتٍ، أو مؤولٌ بتأويلٍ أنّ المرادَ بالصَّدقةِ النَّفقةَ عليه، كما قال ﷺ: «نفقةُ المرءِ على نفسِهِ صدقة»[٢].

(كان مردوداً منقطعاً أيضاً) جواب أن يكون الخبر في كلِّ من هذه المواضع الأربعة مردوداً كما في النوع الأول.

والتَّقسيم **(الثَّالث: في بيانِ محلّ الخبرِ الذي جُعِل الخبرُ فيه حجّةً)**، وهو إمّا حقوقُ الله تعالى، وهو نوعان: العقوبات وغيرها، وإمّا حقوقُ العباد، وهو ثلاثةُ أقسام: ما فيه إلزامٌ محض، أو لا إلزام فيه أصلاً، أو فيه إلزامٌ من وجهٍ دون وجهٍ، فهذه خمسة أنواع.

وهذا التقسيمُ لمطلقِ الخبر الواحد أعمُّ من أن يكون خبرَ الرسول ﷺ أو أصحابه أو عامّة الخلق من أهل السوق، وهي من المسامحاتِ المشهورةِ لجمهورِ السلف اقتداء بفخر الإسلام، **(فإنّ كان من حقوقِ الله تعالى يكون خبرُ الواحد فيه حجّة)** سواء كان من العبادات أو العقوبات أو دائراً بينهما أو مؤنةً مع أحدهما، ولكن قيل: بلا شرط عدد؛ لأنّ الصحابة ﵃ قبلوا حديث: «إذا التقى الختانان» من عائشة رضي الله عنها وحدها[٣].

---

(١) قال ﷺ: «ألا مَن ولي يتيماً له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصَّدقة» في سنن الترمذي ٣: ٣٢، وقال: في إسناده مقال. وسنن البيهقي الكبير ٦: ٢، وسنن الدَّارقطني ٢: ١٠٩.

(٢) فعن أبي هريرة ﵁، أن رسول الله ﷺ حث ذات يوم على الصدقة، فقال رجل: يا رسول الله، عندي دينار، فقال: تصدق به على نفسك، قال: عندي آخر، قال: تصدق به على ولدك، قال: عندي آخر، قال: تصدق به على زوجتك، قال: عندي آخر، قال: تصدق به على خادمك، قال عندي آخر، قال: أنت أبصر» في صحيح ابن حبان١٠: ٤٧.

(٣) فعن عائشة رضي الله عنها فيها: (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل)، في سنن الترمذي ر١٠٨.

وقيل: بشرط عدد؛ لأن «النبي ﷺ لم يقبل خبر ذي اليدين في عدمِ تمامِ صلاته ما لم ينضم إليه خبر غيره»(١).

(**خلافاً للكرخيّ في العقوبات**)، فإنّه لا يُقبل فيها خبر الواحد ولا تثبت الحدود منه؛ لأنّ في اتصالِه إلى الرسول ﷺ شبهة، والحدودُ تندرئ بها، وأمّا إثباتُها بالبَيِّنات عند القاضي فيجوز بالنَّصِّ على خلافِ القياس، وهو قولُه تعالى: ﴿فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡ﴾ [النساء:١٥]، وأمثالُه؛ لأنّ الحدودَ لم تثبت بالبيِّنات، وإنّما تثبتُ أسبابُها، فالحدودُ ثابتةٌ بالكتاب.

(**وإن كان من حقوقِ العبادِ ممَّا فيه إلزامٌ محضٌ**): كخبرِ إثباتِ الحقِّ على آخذِ في الديون والأعيانِ المبيعةِ والمرتهنة والمغصوبة (**تشترط فيه سائرُ شرائطِ الأخبار**) من العقلِ والعدالةِ والضبطِ والإسلام (**مع العددِ ولفظِ الشهادةِ والولاية**) بأن يكون اثنين، ويتلفظ بقوله: أشهد، وتكون له الولاية بالحرية، فإذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الأربعة المتقدِّمة، فحينئذٍ يُقبل خبرُ الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها إلزام على المدعى عليه.

(**وإن كان لا إلزام فيه أصلاً**) كخبرِ الوكالةِ والمضاربةِ والرسالةِ في الهدايا ونحوها بأن يقول: وكلك فلانٌ أو ضاربك في هذا أو أهدى إليك هذا الشيءَ

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه: (صلّى بنا النبيُّ ﷺ الظهر ركعتين، ثم سلّم ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد ووضع يده عليها وفي القوم يومئذٍ أبو بكر وعمر فهابا أن يُكلماه، وخرج سرعان الناس، فقالوا: قصرت الصلاة، وفي القوم رجل كان النبي ﷺ يدعوه ذا اليدين فقال: يا نبيّ الله أنسيت أم قُصرت؟ فقال: لم أنس ولم تقصر، قالوا: بل نسيت يا رسول الله، قال: صدق ذا اليدين، فقام فصلّى ركعتين ثم سَلَّم ثم كبّر فسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبّر ثم وضع مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبّر) في صحيح البخاري٥: ٢٢٤٩.

هدية، فإنّه لا إلزام فيه علىٰ أحدٍ، بل يَختار بين أن يقبل الوكالةَ والمضاربةَ والهدية، وبين أن لا يقبل.

(يثبت بأخبارِ الآحادِ بشرطِ التمييزِ دون العدالة)، يعني يشترط أن يكون المخبرُ مميزاً صبيّاً كان أو بالغاً، حرّاً كان أو عبداً، مُسلماً كان أو كافراً، عادلاً كان أو فاسقاً، فيجوز لِمَن أَخبره بالوكالةِ والمضاربةِ أن يتصرّف فيه ويُباشره؛ لأنّ الإنسانَ قلَّما يجد رجلاً مُستجمعاً للشَّرائط يبعثه إلىٰ وكيلِهِ أو غلامِهِ بالخبر، فلو شُرِطَت فيه الشُّروطُ لتعطَّلت المصالحُ في العالم، ولأنّ الخبرَ غيرُ ملزمٍ في الواقعِ فلا تعتبر فيه شرائط الإلزام، و«النَّبيُّ ﷺ كان يَقبلُ خبر الهدية من البرِّ والفاجر»[1].

(وإن كان فيه إلزامٌ من وجه دون وجه): كخبرِ عزلِ الوكيل وحجرِ المأذون، فإنّه من حيث أنّ الموكِّلَ والمولىٰ يتصرَّفُ في حَقِّ نفسِهِ بالعزلِ والحجر، كما يتصرّفُ بالتوكيلِ والإذن، فلا إلزام فيه أصلاً، ومن حيث أنّ التصرّفَ يقتصرَ علىٰ الوكيلِ والعبدِ بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك ففيه إلزامُ ضررٍ علىٰ الوكيلِ والعبد.

(فلهذا يُشترط فيه أحدُ شطري الشَّهادة عند أبي حنيفة ﷺ)، يعني العدد أو العدالة: أي لا بُدّ أن يكون المخبرُ اثنين أو واحداً عدلاً رعايةً لشبه الجانبين؛ إذ لو كان إلزاماً محضاً يُشترطُ فيه كلاهما، ولو لم يكن إلزاماً أصلاً ما شُرِط فيه شيءٌ منهما، فوفرنا حظّاً من الجانبين فيه.

---

(١) فعن أبي هريرة ﷺ: «كان رسول الله ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه: أهدية أم صدقة؟، فإن قيل صدقة، قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل: هدية، ضرب بيده ﷺ، فأكل معهم» في صحيح البخاري٣: ١٥٥.

وعندهما: لا يُشترط فيه شيءٌ، بل يثبتُ الحجرُ والعزلُ بخبر كلِّ مميز، وهذا إذا كان المُخبرُ فضوليّاً، فإن كان وكيلاً أو رسولاً من الموكّل والمولي لم تشترط العدالة والعدد اتفاقاً؛ لأنّ عبارةَ الوكيل والرَّسول كعبارة الموكّل والمرسل.

* * *

[أقسام الخبر]

والتَّقسيم الرَّابع في بيان نفس الخبر، وهذا التَّقسيم أيضاً لمطلقِ خبر الواحدِ أَعمّ من أن يكون خبر الرُّسول ﷺ أو غيره، ولهذا قال:

(**وهو أربعة أقسام: قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرَّسول ﷺ**)؛ إذ الأدلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذُّنوب.

(**وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الرُّبوبية**)؛ لأنّ الحادثَ الفاني لا يكون إلهاً بالبديهة.

(**وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق**)، فإنّه من حيث إسلامه يحتمل الصدق، ومن حيث فسقه يحتمل الكذب، فهو واجب التوقف.

(**وقسم يترجّح أحد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا طرف السَّماع وذلك إما أن يكون عزيمة، وهو ما يكون من جنس الأسماع**): أي يسمع التَّلميذ عبارة الحديث مشافهة، أو مغايبة (**بأن يقرأ على المحدث**) من كتاب أو حفظ وهو يسمع، ثم تقول له : أهو كما قرأت عليك ، فيقول هو : نعم، وهذا أحوط؛ لأنّه إذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن لأنه عامل لنفسه ، والمحدث عامل لغيره ، (**أو يقرأ عليك**) المحدّث بنفسه من كتابٍ أو حفظٍ وأنت تسمعه، وقيل: هذا أحسن؛ لأنه كان وظيفةُ النَّبيّ ﷺ.

والجواب: أنه معلمُ الأمة، وكان مأموناً عن الخطأ والنسيان، فالاحتياطُ في حقّنا هو الأوّل.

(أو يكتب إليك كتاباً على رسم الكتب) بأن يكتبَ قبل التسمية: من فلانِ بنِ فلان إلىٰ فلان بن فلان، ثمّ يُسمي ويُثني **(ويذكر فيه حدَّثني فلان عن فلان... إلى آخره)**: أي إلىٰ أن يتصلَ بالرُّسول ﷺ، ويذكر بعد ذلك متن الحديث.

(ثمّ يقول فيه: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدِّث به عنّي، فهذا من الغائب كالخطاب)، ومن الحاضرِ في جواز الرواية، **(وكذلك الرسالة على هذا الوجه)** بأن يقول المحدّث للرسول: بلغ عنّي فلاناً أنه قد حدّثني بهذا الحديث فلان بن فلان... الخ ، فإذا بلغَك رسالتي هذه فاروِي عنّي بهذا الحديث، **(فيكونان)**: أي الكتاب والرسالة **(حجّتين إذا ثبتا بالحجّة)**: أي بالبيّنة أن هذا كتاب فلان، أو رسول فلان علىٰ ما عُرف في كتاب القاضي، فهذه أربعةُ أقسامٍ للعزيمةِ في طرفِ السماع، والأوّلان أكملان من الآخرين.

(أو يكون رخصةً، وهو الذي لا إسماع فيه): أي لم تكن مذاكرةُ الكلام فيما بُيِّنَ لا غيباً ولا مشافهةً **(كالإجازة)**، بأن يقول المحدث لغيره: أجزتُ لك أن تروي عنّي هذا الكتاب الذي حدّثني فلانٌ عن فلان... الخ.

(والمناولة) بأن يُعطي الشيخَ كتاب سماعه بيده إلىٰ المستفيد ويقول : هذا كتاب سماعي من شيخي فلان، أجزت لك أن تروي عنّي هذا، فهو لا يصحّ بدون الإجازة، والإجازةُ تصحّ بدون المناولة، فالإجازةُ لا بُدّ منها في كلّ حال.

(والمجازُ له إن كان عالماً به): أي بما في الكتابِ قبل الإجازة **(تصحّ الإجازة، وإلاّ فلا)**، يعني إذا أَجزنا بكتابِ «المشكاة» مثلاً لأحد، فإن كان ذلك الشخصُ عالماً بكتاب «المشكاة» قبل ذلك بالمطالعة بقوّة نفسِهِ أو بإعانةِ الشروح أو نحو ذلك، ولكن لم يكن له سندٌ صحيحٌ يتصل بالمصنّف، فحينئذٍ تصحّ إجازتُنا له،

وإن لم يكن كذلك، بل يعتمدُ على أن يطالعَ بعد الإجازة ويُعلِّم الناس، كما في زماننا، لم تكن تلك الإجازةُ حجّة، بل إجازةُ تبرّك.

(**والثاني: طرفُ الحفظ، والعزيمةُ فيه: أن يحفظَ المسموع**) من وقتِ السماعِ إلى وقتِ الأداء، ولم يعتمد على الكتاب؛ ولهذا لم يجمع أبو حنيفة ﷺ كتاباً في الحديث، ولم يستجز الرواية لاعتماد الكتاب، وكان ذلك سبباً في طعنِ المتعصبين والقاصرين إلى يومِ الدين، ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا عمله وهداه.

(**والرخصة: أن يعتمدَ الكتاب**)، فإن نظرَ فيه وتذكّر سماعَه ومجلسَ درسه، وما جَرَىٰ فيه (**يكون حجّة وإلاّ فلا**): أي إن لم يذكر ذلك فلا يكون حجةً عند أبي حنيفة ﷺ سواء كان خطّه أو خطّ غيره.

وعندهما وعند الشَّافعي ﷺ: يجوز له الرواية، ويجب العمل بها.

وعند أبي يوسف ﷺ: يجوز الاعتمادُ على الخطّ إن كان في يدِه أو في يدِ أَمينه، ولا يجوز إن كان في يدِ غيره؛ لأنه لا يؤمنُ عن التغير.

وعن محمّد ﷺ: يجوز العملُ بالخطّ وإن لم يكن في يده، فذهب إليه رخصةً تيسيراً على الناس.

(**والثالث: طرفُ الأداء، والعزيمة فيه: أن يؤدّي فيه على الوجهِ الذي سمع بلفظِهِ ومعناه.**

والرخصة: أن ينقلَه بمعناه): أي بلفظِ آخر يؤدِّي معنى الحديث، وهذا صحيحٌ عند العامّة؛ لأنّ الصحابةَ ﷺ كانوا يقولون: قال ﷺ: كذا، أو قريباً منه، أو نحواً منه.

وعند البعض: لا يجوز ذلك؛ لأنه ﷺ مخصوصٌ بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان.

والحقُّ هو التفصيلُ الذي ذكره المصنِّفُ بقوله: **(فإن كان محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقلُه بالمعنى لَمن له بصرٌ في وجوهِ اللغة)**؛ إذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان

(وإن كان ظاهراً يحتمل غيره) بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص، أو حقيقةً يحتمل المجاز، **(فلا يجوز نقلُه بالمعنى إلا للفقيه المجتهد)**؛ لأنه يقفُ على المرادِ فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلاً قوله ﷺ: «مَن بدَّلَ دينَه فاقتلوه»[١] يشمل المرأةَ أيضاً فيقع الخلل في الأحكام.

(وما كان من جوامع الكلم) بأن كان لفظاً وجيزاً تحته معان جمّة كقوله ﷺ: «الغرم بالغنم»، و«الخراج بالضمان»[٢]، و«العجماء جبار»[٣]، **(أو المشكل، أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقلُه بالمعنى للكلّ)**: أي لا للمجتهد ولا لغيره.

أمّا في جوامع الكلم فلأنه ﷺ لّما كان مخصوصاً به[٤] فلا يقدر أحدٌ على نقله.

وأمّا في المشكل والمشترك؛ فلأنه إنّما ينقله بتأويل مخصوص لا يكون حجّة على غيره.

---

(١) في صحيح البخاري ٦: ٢٥٢٤، والموطأ ٣: ٣٢٤.

(٢) فعن عائشة رضي الله عنها: قال ﷺ: «الخراج بالضمان» في سنن أبي داود٣: ٢٨٤، وسنن الترمذي٣: ٥٧٣.

(٣) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: «العجماء جبار» في صحيح البخاري٥: ٥٤٥.

(٤) فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال ﷺ: «فُضِّلت على الأنبياء بست: أُعطيت جوامع الكلم، ونُصرت بالرُّعب، وأُحلَّت ليَّ الغنائم، وجُعلت ليَّ الأرض طهوراً ومسجداً، وأُرسلت إلى الخلق كافَّة، وخُتم بي النَّبيون» في صحيح مسلم ١: ٣٧١.

وأمّا في المجملِ فلعدمِ الوقوفِ علىٰ معناه بدون الاستفسار من المجمِل.

ولَمّا فَرَغَ عن بيان التقسيمات الأربع شرع في بيان طعنٍ يلحقُ الحديثَ من جانب الراوي أو من غيره فقال:

(والمروي عنه إذا أنكر الرواية)، فإن كان إنكارَ جاحدٍ بأن يقول: كذبتَ عليّ، وما رَويتُ لك هذا، يسقط العملُ بالحديث اتفاقاً، وإن كان إنكارَ متوقفٍ بأن قال: لا أذكر أنّي رويتُ لك هذا، أو لا أَعرفه، ففيه خلافٌ:

فعند الكرخيِّ وأحمدَ بن حنبل ﵄: يسقط العمل به.

وعند الشَّافعيّ ومالك ﵄: لا يسقط.

(أو عمل بخلافه بعد الرواية ممّا هو خلافٌ بيقين سَقَطَ العمل به)؛ لأنه إن خالفَه للوقوفِ علىٰ نسخِه، أو موضوعيتِه فقد سَقَطَ الاحتجاج به، وإن خالفَ لقلّة المبالاة به، أو لغفلتِهِ فقد سقطت عدالتُه.

مثاله: ما روت عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ قال: «أيّما امرأةٌ نَكَحَت بلا إذن وليها فنكاحُها باطل»[1].

ثمّ «إنّها زوَّجت بنتَ أَخيها بلا إذن وليها»[2]، وإنّما قال: خلافٌ بيقين؛ احترازاً عمّا إذا كان محتملاً للمعنيين، فعُمِل بأحدِهما علىٰ ما سيأتي.

---

(١) في المنتقىٰ ١: ١٧٥، وصحيح ابن حبان ٩: ٣٨٤، والمستدرك ٢: ١٨٢، وجامع الترمذي ٣: ٤٠٧، وسنن البيهقي الكبير٧: ١١١، والمعجم الأوسط ٦: ٢٦٠، ومسند الحميدي ١: ١١٢.

(٢) فعن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه: «إنَّ عائشة زوج النبي ﷺ زوجت حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب بالشام فلما قدم عبد الرحمن قال: ومثلي يصنع هذا به، ومثلي يفتات عليه، فكلمت عائشة المنذر بن الزبير، فقال المنذر: فإنَّ ذلك بيد عبد الرحمن، فقال عبد

(**وإن كان قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحاً**)، أمّا على الأوّل فلأنّ الظاهرَ أنه كان ذلك مذهبُه فتركه لأجل الحديث، وأمّا على الثاني فلأنّ الحديثَ حجّة بأصله، ووقوعُ الشكِّ في سقوطِهِ لجهلِ التاريخ لا يُسقطُه قط.

(**فتعيين الراوي بعض محتملاته**) بأن كان مشتركاً فعمل بتأويل منه (**لا يمنع العمل به**) للتأويل الآخر، كما روى ابنُ عمر ﵄ أنه ﷺ قال: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»[١]، فهذا يحتمل تفرق الأقوال وتفرُّق الأبدان، وأوّله ابنُ عمر الرَّاوي ﵄ بتفرّق الأبدان، كما هو قول الشَّافعي ﵁، وهذا لا يُنافي أن نعملَ نحن بتفرّق الأقوال.

(**والامتناع**): أي امتناعُ الراوي (**عن العمل به مثل العمل بخلافه**): أي بخلافِ ما رواه فيخرج عن الحجيّة، كما رَوَىٰ ابنُ عمر ﵄ أنه ﷺ «كان يرفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع»[٢].

وقد صحّ عن مجاهد ﵁ أنه قال: «صحبتُ ابنَ عمر ﵄ عشر سنين فلم أره رفع يديه إلاّ في تكبيرةِ الافتتاح»[٣]، فترك العمل به دليل على انتساخه.

الرحمن: ما كنت لأرد أمراً قضيته، فقرت حفصة ثم المنذر، ولم يكن ذلك طلاقاً» في الموطأ ٢: ٥٥٥، وشرح معاني الآثار ٣: ٨، وغيرها، قال ابن حجر في الدراية ٢: ٦٠: إسناده صحيح.

(١) في سنن أبي داود ٢: ٢٩٤، وسنن النَّسائي ٧: ٢٤٨، ومسند أحمد ١: ٥٦، وغيرها.

(٢) فعن ابن عمر ﵄: «إذا افتتح ﷺ الصَّلاة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الرُّكوع» في سنن الترمذي ٢: ٣٥، وصححه.

(٣) قال ابنُ مسعود ﵁: «ألا أصلِّي بكم صلاة رسول الله ﷺ، فصلَّى فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»في سنن الترمذي ٢: ٤٠، وحسنه، وسنن أبي داود ١: ١٩٩، والسنن الكبير للبيهقي ٢: ٧٨، وغيرها، وصححه ابن حزم، ينظر: إعلاء السُّنن ٣: ٦٢، وغيره.، وعن الأسود ﵁ قال: «رأيت عمر بن الخطاب ﵁ يرفع يديه في أول تكبيرة ثُمَّ لا يعود»، قال: «ورأيت إبراهيم والشَّعبي يفعلان

(وعمل الصحابيّ بخلافه يوجبُ الطعن إذا كان الحديثُ ظاهراً لا يحتمل الخفاءُ عليهم) من هاهنا شروع في الطَّعن من غير الراوي.

ومثاله: ما روىٰ عبادة بن الصَّامت ﵁ أن ﷺ قال: «البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام»[١]، فيتمسّك به الشَّافعيُّ ﵁ ويَجعلُ النَّفيَ إلىٰ عامٍ جزءٌ من الحد.

ونحن نقول: «إن عمرَ ﵁ نفىٰ رجلاً فارتدّ ولحق بالروم، فحلف أن لا ينفي أحداً أبداً»[٢]، فلو كان النَّفي حدّاً لَمَّا حَلَفَ علىٰ تركِهِ.

فعُلِم أنّ النَّفيَ منه كان سياسةً لا حدّاً.

وحديثُ الحدود كان ظاهراً لا يحتمل الخفاء علىٰ الخلفاء الذين نُصبوا لإقامة الحدود.

واحترز به عمّا كان يحتمل الخفاء عليهم، فإنّه لا يوجب جرحاً فيه: كحديث: «وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة»[٣]، رواه زيدُ بن خالد الجهني،

ذلك»في شرح معاني الآثار ١: ٢٢٧، وصححه.، قال الطَّحاوي في شرح معاني الآثار ١: ٢٢٧: «فهذا عمر ﵁ لم يكن يرفع يديه أيضاً إلا في التَّكبيرة الأولىٰ في هذا الحديث، وهو حديث صحيح...».

(١) في صحيح مسلم ٣: ١٣١٦، وسنن الترمذي ٤: ٤١، وسنن ابن ماجه ٢: ٨٥٢، وغيرها.

(٢)عن سعيد بن المسيب ﵁ قال: «غرّب عمر ﵁ ربيعة بن أمية في الخمر إلىٰ خيبر فلحق بهرقل فتنصر، فقال عمر ﵁ لا أغرب بعده مسلماً» في سنن النسائي ٨: ٣١٩، ومصنف عبد الرزاق ٩: ٢٣٠، وينظر: نصب الرَّاية ٣: ٣٤٠، والتعليق الممجد ٣: ٦٥، وغيرها.

(٣) فعن أبي العالية ﵁، وغيره: (إنَّ أعمىٰ تردَّىٰ في بئر، والنَّبيُّ ﷺ يُصَلِّي بأصحابه، فضحك من كان يصلِّي معه، فأمر من كان ضحك منهم أن يعيد الوضوء والصَّلاة) في سنن الدارقطني ١: ١٦٧، والكامل٣ : ١٦٧، وتاريخ جرجان ١: ٤٠٥، وسنن البيهقي الكبير٢: ٢٥٢، ومصنف عبد الرزاق ٢: ٣٧٦، ومصنف ابن أبي شيبة ١: ٣٤١، ومراسيل أبي داود ص٧٥، قال اللكنوي بعد أن أورد

وأبو موسىٰ الأشعري ﵁ لم يعمل به، وذلك لا يوجب كونه جرحاً عليه؛ لأنه من الحوادثِ النادرةِ التي تحتمل الخفاءَ علىٰ أبي موسىٰ الأشعري ﵁.

(والطَّعنُ المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الرَّاوي عندنا) بأن يقول: هذا الحديثُ مجروحٌ، أو منكرٌ، أو نحوهما فيُعمل به.

(وإلا إذا وقع مفسّراً بما هو جرحٌ متفق عليه الكلّ) لا مختلفٌ فيه بحيث يكون جرحاً عند بعض دون بعض، ومع ذلك يكون الجرح صادراً **(ممن اشتهر بالنَّصيحة دون التَّعصب)**؛ لأنّ المتعصبين قد أخلوا بالدين كثيراً، ويجعلون المكروه حراماً، والمندوب فرضاً، فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين.

(حتى لا يقبل الطُّعن بالتَّدليس)، وهو في اللغة: كتمان عيب السلعة عن المشتري.

وفي اصطلاح المحدثين: كتمان التفصيل في الإسناد بأن يقول: حدثنا فلان عن فلان ... الخ، ولا يقول: حدثنا فلان قال: أخبرنا فلان... الخ؛ لأنّ غايتَه أن يوهم شبهة الإرسال، وحقيقة الإرسال ليس بجرحٍ فشبهتُه أولىٰ.

(والتَّدليس)، وهو أن يذكرَ الراوي شيخَه بالكنية لا بالاسم، أو يذكرَه بصفةٍ غيرِ مشهورةٍ حتىٰ لا يعرف فيما بين الناس، ولا يطعنُ عليه كما يقول سفيان الثَّوريُّ ﵁: حدثني أبو سعيد، وهو كنية للحسن البصري، والكلبي جميعاً.

ووقع في بعض النسخ هنا قوله: **(والإرسال)** تبعٌ لفخر الإسلام، وهو ليس بطعنٍ أيضاً علىٰ ما قدّمنا.

طرق الأحاديث الواردة في القهقهة في الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة: فهذه الأحاديثُ المسندة، والأخبارُ المرسلةُ دالةٌ صريحاً علىٰ انتقاضِ الوضوءِ بالقهقهة. ومن أراد الاستفاضة في الروايات الحديثية في نقض الوضوء بالقهقهة فليراجع إعلاء السنن ١: ١٣٢-١٤٤.

(وركض الدابة) كما يطعن بعض الأقران على محمد بن الحسن رضي الله عنه بذلك، وهو أمرٌ مشروعٌ من أصحابِ الجهاد لا يصلح جرحاً.

(والمزاح): وهو لا يصلح جرحاً؛ لأنّ النبي ﷺ كان يُمازح كثيراً، ولكن لا يقول إلاّ حقّاً، كما قال لعجوز: «إن العجائز لا تدخل الجنة، فلما ولت تبكي، قال أخبروها بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ۝٣٥ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ۝٣٦ عُرُبًا أَتْرَابًا ۝٣٧﴾ [الواقعة:٣٧]»[1].

(وحداثة السِّنّ): أي صغره كما يقول سفيان الثَّوري لأبي حنيفة رضي الله عنه: ما يقول هذا الشَّاب الحديث السِّنّ عندي، وذلك لأنّ كثيراً من الصَّحابة رضي الله عنهم كانوا يروون في حداثةِ سنّهم بشرطِ الإتقان عند التَّحمُّل، والعدالة عند الأداء.

(وعدم الاعتياد بالرواية)، فإنّ أبا بكر رضي الله عنه لم يكن معتاداً بالرواية، مع أنّ أحداً لم يعادله في الضبط والإتقان.

(واستكثار مسائل الفقه)، كما طعن بذلك بعض المحدّثين على أصحابنا، فإن ذلك دليل قوّة الذهن وجودته، وقد كان أبو يوسف رضي الله عنه يحفظ عشرين ألف حديث من الموضوع، فما ظنّك بالصحيح.

---

(١) فعن عائشة رضي الله عنها: «إن النبي ﷺ أتته عجوز من الأنصار فقالت: يا رسول الله، ادع الله أن يدخلني الجنة، فقال نبي الله ﷺ: إن الجنة لا تدخلها عجوز، فذهب نبي الله ﷺ فصلى ثم رجع إلى عائشة، فقالت عائشة: لقد لقيت من كلمتك مشقّة وشدّة، فقال رسول الله ﷺ: إن ذلك كذلك، إن الله إذا أدخلهن الجنة حولهن أبكارا» قال الهتيم: في مجمع الزوائد١٠: ٤١٩: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه مسعدة بن اليسع، وهو ضعيف».

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: «إني لا أقول إلا حقاً، قال بعض أصحابه: فإنَّك تُداعبنا يا رسول الله، فقال: إني لا أقول إلا حقاً» في مسند أحمد ٢: ٣٤٠، وسنن التِّرمذي ٤: ٣٥٧، وصححه، وصحيح ابن خزيمة ٤: ٢٦.

ولمّا فَرَغَ المصنِّف رضي الله عنه عن بيان أقسام السنّة شَرَعَ في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعاً لفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يدرجها في بحث معارضة العقليات في باب التَّرجيح، كما فعله صاحبُ «التَّوضيح» فقال:

* * *

فصل

[التعارض بين الحجج]

(وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا) بالناسخِ والمنسوخ، وإلا فلا تعارض في نفس الأمر؛ لأنّ أحدَهما يكون منسوخاً والآخر ناسخاً، وكيف يقع التعارض في كلامه تعالىٰ؛ لأنّ ذلك من أمارات العجز تعالىٰ اللهُ عن ذلك علواً كبيراً.

(فلا بُدّ من بيانه): أي بيان التعارض، **(فركنُ المعارضة تقابل الحجّتين على السواء لا مزية لأحدهما)** علىٰ الأُخرىٰ في الذات والصفة، فلا يكون بين المفسَّر والمُحكم مثلاً، ولا بين العبارة والإشارة إلاّ معارضةٌ صورية؛ لأنّ أحدَهما أَوْلىٰ من الآخر باعتبار الوصف.

ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث، ولا بين الخاصِّ والعامِّ المخصوص البعض من الكتاب معارضة أصلاً؛ لأنّ أحدَهما أَوْلىٰ من الآخر باعتبار الذات **(في حكمين متضادين)** بأن يكون في أحدِهما الحلّ، وفي الآخر الحرمة مثلاً، وإلاّ فلا تعارض.

وهذا القيد إنما ذكر في الركن تبعاً وضمناً، وإلاّ فهو داخلٌ في الشرطِ علىٰ ما قال.

(وشرطها: اتحاد المحلّ والوقت مع تضادّ الحكم)، فإنّ النكاحَ يوجب الحل في الزوجة والحرمة في أمها، ولا يُسمّىٰ هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل.

وكذا الخمر كان حلالاً في ابتداءِ الإسلام ثمّ حَرُم، ولا يُسمّىٰ هذا تعارضاً أيضاً؛ لعدم اتحاد الوقت.

وكذا لو لم يكن الحكم متضاداً لا يُسمّىٰ معارضةً أيضاً، وهو ظاهر.

وقيل: لا بُدّ من قيدِ اتحاد النسبة أيضاً؛ لأنّ الحلَّ في المنكوحةِ بالنسبةِ إلىٰ الزَّوج، والحرمة بالنسبة إلىٰ غيره لا يُسمّىٰ تعارضاً أيضاً.

(**وحكمُهما بين الآيتين المصير إلى السُّنَّة**)؛ لأنّ الآيتين إذا تعارضتا تساقطتا، فلا بُدّ للعمل من المصيرِ إلىٰ ما بعده وهو السُّنّة، ولا يُمكن المصيرُ إلىٰ الآيةِ الثَّالثة؛ لأنه يُفضي إلىٰ التَّرجيح بكثرةِ الأدلّة وذلك لا يجوز.

ومثاله: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل:٢٠] مع قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾ [الأعراف:٢٠٤]، فإنّ الأوّلَ بعمومِهِ يوجب القراءةَ علىٰ المقتدي والثاني بخصوصِهِ ينفيه، وقد وَرَدَا في الصلاةِ جميعاً فتساقطا، فيُصار إلىٰ حديثٍ بعده، وهو قوله ﷺ: «مَن كان له إمامٌ فقراءةُ الإمام قراءةٌ له»[1].

---

(١) فعن جابر رضي الله عنه في سنن ابن ماجه ١: ٢٧٧، وسنن الدَّارقطني ١: ٣٢٣، وسنن البيهقي الكبير ٢: ١٦٠، وحلية الأولياء ٧: ٣٢٧، ومسند أبي حنيفة ١: ٤٩٦، وفي المعجم الصَّغير ٧: ٣٠٨ عن أبي سعيد الخدري، وقال الإمام اللكنوي في التَّعليق الممجد ١: ١٩٤ بعد أن ذكر طرقه: «هذا خلاصة الكلام في طرق هذا الحديث وتلخص منه أن بعض طرقه صحيحة أو حسنة ليس فيه شيء يوجب القدح عند التحقيق، وبعضها صحيحةٌ مرسلةٌ وإن لم تصحّ مسندةً والمراسيل مقبولة، وبعضها ضعيفة ينجبر ضعفها بضم بعضها إلى بعض، وبه ظهر أنَّ قول الحافظ ابن حجر في «تخريج أحاديث الرَّافعي» أنَّ طرقه كلها معلولة ليس على ما ينبغي، وكذا قال البخاري في رسالة «القراءة خلف الإمام» أنَّه حديث لم يثبت عند أهل العلم من أهل الحجاز والعراق لإرساله وانقطاعه، أما إرساله

(وبين السُّنتين المصير إلى أقوالِ الصحابة ﷺ أو القياس)، هكذا ذكر فخر الإسلام ﷺ بكلمةٍ: أو؛ فلا يُفهم الترتيب بينهما، وقيل: أقوالُ الصحابة ﷺ مقدمةٌ على القياسِ سواء كان فيما يُدرك بالقياس أو لا، وقيل: القياسُ مُقدَّمٌ مطلقاً.

وقيل في التطبيق: إن أقوال الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس، والقياس مقدم فيما يدرك به.

ومثاله: ما رُوِي أنّ النبيّ ﷺ: «صلَّى صلاةَ الكسوف ركعتين كلّ ركعةٍ بركوعٍ وسجدتين»[1]، وروت عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ: «صلاها بأربع ركوعات، وأربع سجدات»[2]، فيتعارضان فيُصار إلى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

فرواه عبد الله بن شداد عن النبي ﷺ، وأما انقطاعه فرواه الحسن بن صالح عن جابر الجعفي عن أبي الزبير عن جابر ﷺ ولا يدرى أسمع من أبي الزبير أم لا ؟ انتهى . ولا يخلو عن خدشات واضحة».

(١) في صحيح البخاري ١: ٣٥٣، وصحيح مسلم ٢: ٦٢٣، وغيرها عن أبي بكرة ﷺ قال: «كنا عند رسول الله ﷺ فانكسفت الشمس فقام النبي ﷺ يجر رداءه حتى دخل المسجد، فدخلنا فصلى بنا ركعتين حتى انجلت الشَّمس، فقال ﷺ: إنَّ الشَّمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد، فإذا رأيتموهما فصلوا وادعوا حتى يكشف ما بكم» وفي لفظ: «صلَّى في كسوف الشَّمس والقمر ركعتين مثل صلاتكم» في صحيح ابن حبان ٧: ٧٨، وسنن البيهقي الكبير ٣: ٣٣٧، وسنن النسائي الكبرى ١: ٥٧٨، والمجتبى ٣: ١٤٦، وغيرها.

(٢) في صحيح البخاري ١: ٣٥٦، وصحيح مسلم ٢: ٦٢٠، وغيرها بلفظ: عن عائشة رضي الله عنها: «إنَّ رسول الله ﷺ يوم خسفت الشَّمس قام فكبر فقرأ قراءة طويلة ثم ركع ركوعاً طويلاً، ثمّ رفع رأسه، فقال: سمع الله لمن حمده وقام كما هو ثمّ قرأ قراءة طويلة وهي أدنى من القراءة الأولى، ثم ركع ركوعاً طويلاً، وهي أدنى من الركعة الأولى، ثم سجد سجوداً طويلاً، ثم فعل في الركعة الآخرة مثل ذلك ثم سلم، وقد تجلت الشمس فخطب الناس، فقال في كسوف الشَّمس والقمر: إنَّهما آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصَّلاة».

(وعند العجز يجب تقرير الأصول): أي إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السُّنّتان وأقوال الصحابة ﷺ والقياس أيضاً، أو لم يوجد دليلٌ بعده، فحينئذٍ يجب تقرير الأصول: أي تقريرُ كلِّ شيءٍ على أصلِه، وإبقاءِ ما كان على ما كان، **(كما في سؤر الحمار لَمّا تعارضت الدَّلائل وجب تقرير الأصول)**.

فإنّه رُوِي أنه ﷺ «نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر وأَمر بإلقاء قدور طُبخ فيها لحومُها»[1]، وروى غالب بن فهر ﷺ أنه قال لرسول الله ﷺ: «لم يبق من مالي إلا حميرات، فقال: كلْ من سمين مالك»[2]، فأباح له لحومها، فلمّا وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها؛ لأنه متولَّد منها.

وأيضاً روى جابر أنّه ﷺ: «سُئل أنتوضأ بماء هو فضالةُ الحمر؟ قال: نعم»[3].

وروى أنس ﷺ: أنه ﷺ نهى عن الحمر الأهلية، وقال: «إنها رجس»[4]، وهذا يدلُّ على نجاسةِ سؤرها.

والقياسان أيضاً متعارضان؛ لأنه لا يُمكن إلحاقه بالعرق؛ ليكون طاهراً لقلّة الضَّرورةِ فيه وكثرتها في العرق، ولا يُمكن إلحاقُه باللبن ليكون نجساً بجامعِ

(١) فعن أنس ﷺ: (أن رسول الله ﷺ جاءه جاءٍ، فقال: أُكِلَتْ الحُمُر، ثم جاءه جاء، فقال: أُكِلَتْ الحُمُر، ثم جاءه جاء، فقال: أُفْنِيتِ الحُمُر، فأمر منادياً فنادى في النَّاس: إنَّ الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر الأهلية، فإنها رجسٌ، فأكفئت القُدُور، وإنّها لتفور باللَّحم) في صحيح البخاري٥: ٢١٠٣، وصحيح مسلم٣: ١٥٣٩.

(٢) فعن غالب بن الأبجر، قال: سألت رسول الله ﷺ، فقلت: إنه لم يبق من مالي إلا الأحمرة، فقال: أَطْعِمْ أهلَك من سمين مالك ؛ إنّما كرهت لكم جوالة القرية» في سنن أبي داود٣: ٣٥٦، وسنن البيهقي الكبرى٩: ٣٣٢.

(٣) فعن جابر ﷺ: أن النبي ﷺ «سئل أنتوضأ بماء أفضلته الحمر، فقال: نعم» في سنن النسائي الكبرى١: ٢٤٩، وسنن الدارقطني ١: ٩٢ وقال: ضعيف، ومسند الشافعي في مسنده ص٨.

(٤) في صحيح البخاري٤: ٥٣٨، والمجتبى٧: ٢٠٣.

التَّولد من اللحم لوجود الضَّرورة في السُّؤر دون اللبن.

وكذا لا يُمكن إلحاقُه بسؤرِ الكلب؛ ليكون نجساً؛ لكون الضرورة في الحمار دون الكلب.

ولا يُمكن إلحاقُه بسؤر الهرّة؛ ليكون طاهراً؛ لوجود الضَّرورة في الهرّة أكثر ما يكون في الحمار، فلمّا تعارض هذا كلُّه انسدَّ بابُ التَّرجيح وَجَبَ تقريرُ كلّ واحدٍ من المتوضأ والماء على أصله.

(قيل: إنّ الماءَ عُرِف طاهراً في الأصل فلا يتنجَّس) وَجَبَ استعمالُ الطَّاهر، والتَّوضؤ به، والآدميُّ لَمّا كان في الأصلِ محدثاً بَقِي كذلك.

(ولم يزل به الحدثُ للتعارض فوجب ضمُّ التيمُّم إليه).

ولا يُقال: إن الماءَ كان في الأصلِ مطهراً فما الاحتياج إلى ضمّ التيمّم؛ لأنا نقول: لو أبقينا الماءَ مطهراً لفات أَصل الآدمي، وهو الحدثُ فلم يكن تقرير الأُصول بل تقريرُ الماء فقط.

ولا يُقال: إنّ المبيحَ والمُحَرّمَ إذا تعارضا ترجَّحَ المُحرِّم، فيجب أن يترجَّحَ المُحَرِّمَ ولا يُفضي إلى الشَّكّ؛ لأنّا نقول: إن هذا الترجيح كان للاحتياط، والاحتياطُ هاهنا في جعلِهِ مشكوكاً ليتوضأ به ويتيمَّم.

(وسمي): أي سؤر الحمار مشكوكاً لهذا أي لأجل التَّعارض **(لا أن يعني به الجهل)**: أي لا يعني به أن حكمَه مجهولٌ؛ ليكون من قبيل لا أدري، بل حكمُه معلوم، وهو وجوبُ التوضؤ وضمّ التيمّم إليه.

(وأمّا إذا وَقَعَ التَّعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتَّعارض ليجب العمل بالحال)؛ لأنّه لم يوجد بعد القياس دليلٌ يُصار إليه إلاّ العمل بالحال، وهو ليس

بحجّةٍ عندنا، وإنّما يُصار إليه في سؤرِ الحمار للضرورة، (**بل يَعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادةِ قلبه**)، يعني يتحرّىٰ قلبه إلىٰ أحد القياسين الذي اطمئن إليه بنورِ الفراسة التي أَعطاها اللهُ لكلّ مؤمن.

وعند الشَّافعي ﷺ: لا تُشترط شهادة القلب، ولهذا كان له في كلِّ مسألةٍ قولان أو أكثر في زمان واحد، بخلاف أئمتنا ﷺ، فإنّه ما تُروَىٰ عنهم روايتان في مسألةٍ إلاّ بحسب الزَّمانين، ولكن لم يُعرف التَّاريخ ليعمل بالأخير فقط؛ فلهذا دارَ الفتوىٰ بينهما هكذا قيل.

ولمّا كان هذا بيان المعارضة الحقيقيّة التي حكمُها التَّساقط، فالآن شَرَعَ في بيانِ معارضة صورية حكمُها التَّرجيح فقال:

(**والمخلص عن المعارضة إمّا أن يكون من قبلِ الحجّةِ بأن لم يعتدلا**) بأن كان أحدُهما مشهوراً والآخرُ آحاداً، أو يكون أحدُهما نصّاً والآخرُ ظاهراً، فيترجَّح الأَعلىٰ علىٰ الأَدنىٰ، وقد مَرّ مثالُه غيرَ مرّة.

(**أو من قبل الحكم بأن يكون أحدُهما حكم الدنيا، والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة**)، فإنّه تعالىٰ قال في سورة البقرة: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة:٢٢٥] فقوله: ﴿بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ شاملٌ للغموسِ والمنعقدةِ جميعاً، ففهم أنّ في الغموسِ مؤاخذةٌ، وقال في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة:٨٩]، فإنّ المرادَ ﴿بِمَا عَقَّدتُّمُ﴾ المنعقدة فقط، والغموس هاهنا داخلٌ في اللغو فيفهم أن لا مؤاخذةَ بالغموس.

فلَمّا تعارضَت الآيتان في حقِّ الغموسِ حملنا آيةَ البقرة علىٰ المؤاخذةِ

الأُخروية وآيةَ المائدة على المؤاخذة الدنيوية، فعُلِم أنّ في الغموسِ مؤاخذةً أُخروية، وهي الإثمُ لا مؤاخذةً دنيويةً، وهي الكفارة، وقد حرَّرت فيما سبق بأطول من هذا.

(**أو من قبل الحال بأن يحمل أحدُهما على حالة والآخرُ على حالة كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ بالتَّخفيف والتَّشديد**)، فإنّ في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢] قرأ بعضُهم ﴿يَطْهُرْنَ﴾ بالتَّخفيف: أي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أو لا.

وقرأ بعضُهم ﴿يَطَّهرن﴾ بالتَّشديد: أي لا تقربوهن حتى يغتسلن، فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين، فوجب التطبيق بينهما بأن تحملَ قراءةُ التخفيف على ما إذا انقطع لعشرة أيام؛ إذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا، فبمجرد انقطاع الدم حينئذٍ يحل الوطء، وتحمل قراءةُ التَّشديد على ما إذا انقطع لأقل من عشرة أيام؛ إذ يحتمل عود الدم فلا يؤكد انقطاعه إلاّ أن تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاةٍ كاملةٍ ليحكم بطهارتها.

ولكن يَرِد عليه: أنّ قولَه تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾[البقرة:٢٢٢] بعد ذلك ليس إلا بالتَّشديد، فهو يؤكّدُ جهة الاغتسال على التَّقديرين، إلاّ أن يقال: يدل على استحباب الغسل دون الوجوب، أو يحمل تطهرن حينئذٍ على طهرن كتبيَّن بمعنى بان.

(**أو من قبل اختلاف الزمان صريحاً**)، فإنّه إذا علم التاريخ فلا بُدّ أن يكون المتأخر ناسخ للمتقدم كقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطَّلاق:٤] نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ

أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:٢٣٤]، فإن هذه الآية تدلّ على أن عدّة متوفّى الزوج أربعة أشهر وعشراً، سواء كانت حاملاً أو لا.

والآيةُ الأُولى تدلُّ على أنّ عدةَ الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلّقة أو متوفى الزوج، بينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية، وهي الحامل المتوفّى عنها زوجها، فعليّ ﵁ يقول: تعتد بأبعد الأجلين احتياطا، أي إن كان وضع الحمل من قريب تعتد أربعة أشهر وعشراً، وإن كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ.

وابن مسعود ﵁ يقول: تعتد بوضع الحمل، وقال محتجاً على علي ﵁: «من شاء بأهلته أن سورة النساء القصرى أعني سورة الطَّلاق التي فيها قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ نزلت بعد التي في سورة البقرة»[1].

فلما علم التاريخ كان قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطَّلاق:٤] ناسخاً لقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾، فيقدر ما تناوله فيعمل به، وهكذا قال عمر ﵁: «لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدّتها وحلّ لها أن تتزوج»[2]، وبه أخذ أبو حنيفة والشَّافعي ﵄.

(أو دلالةً) عطفٌ على قوله صريحاً: أي من قبيل اختلاف الزمان دلالةً: **(كالحاظر والمبيح)**، فإنّهما إذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر، ويجعلونه مؤخراً دلالةً على المبيح؛ وذلك لأنّ الإباحةَ أصلٌ في الأشياء، فلو عملنا بالمحرِّم

(١) قال ابنُ مسعود ﵁: «من شاء لاعنته نزلت سورة النِّساء القصرى بعد ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:٢٣٤]» في سنن أبي داود ١: ٧٠٤، وسنن النسائي ٦: ١٩٦، وسنن ابن ماجه ١: ٩٥٤.

(٢) في موطأ مالك ٢: ٥٨٩، ومصنف عبد الرزاق ٦: ٤٧٢، وغيرهما، وينظر: نصب الراية ٣: ٢٥٦، والدراية ٢: ٧٨.

كان النصّ المبيح موافقاً للإباحة الأصلية واجتمعتا.

ثم يكون النصّ المحرِّم ناسخاً للإباحتين معاً، وهو معقولٌ، بخلاف ما إذا عملنا بالمبيح؛ لأنه حينئذٍ يكون النصُّ المحرِّمُ ناسخاً للإباحةِ الأصلية، ثمّ يكون النصُّ المبيحُ ناسخاً للمحرِّم فيلزم تكرار النسخ، وهو غيرُ معقول، وهذا أصلٌ كبيرٌ لنا يتفرَّع عليه كثير من الأحكام، وهذا على قول مَن جعل الإباحةَ أصلاً في الأشياء.

وقيل: الحرمةُ أصلاً فيها.

وقيل: التوقفُ أَوْلى حتى يقوم دليل الإباحة أو الحرمة، وقد طولت الكلامَ فيه في «التَّفسير الأحمدي».

(والمثبتُ أولى من النافي)، هذه القاعدةُ مستقلة لا تعلّق لها بما سَبَق، يعني إذا تعارض المثبت والنافي، فالمثبتُ أولى بالعمل من النافي **(عند الكرخي ﷺ، وعند ابن أبان ﷺ يتعارضان)**: أي يتساويان فبعد ذلك يصار إلى الترجيح بحال الرَّاوي.

والمراد بالمثبت ما يثبت أمراً عارضاً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مَضَى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويُبقيه على الأصل، ولمّا وَقَعَ الاختلافُ بين الكرخيّ وابن أبان رضي الله عنهم ووقع الاختلاف في عمل أصحابنا أيضاً، ففي بعضِ المواضعِ يعملون بالمثبت، وفي بعضِها بالنّافي، أَشار المصنّفُ إلى قاعدةٍ في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال:

(والأصلُ فيه: أن النّفيَ إن كان من جنسِ ما يُعرف بدليلِهِ) بأن كان مبنيّاً على دليل وعلامة ظاهرة، ولا يكون مبنياً على الاستصحاب الذي ليس حجة، **(أو كان مما يشتبه حاله لكن لما عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة)**، يعني كان

النفي في نفسه ما يحتمل أن يكون مستفاداً من الدليل، وأن يكون مبنياً على الاستصحاب، لكن لما تفحص عن هذا الراوي علم أنه اعتمد على الدليل، ولم يبيّنه على صرف ظاهر الحال.

ففي هاتين الصورتين (**كان مثل الإثبات**)؛ لأنّ الإثباتَ لا يكون إلا بالدليل، فإذا كان النفي أيضاً بالدّليل، كان مثله فيتعارض بينهما، ويحتاج بعد ذلك إلى دفعه فجاء حينئذٍ مذهب ابن أبان ﷺ، (**وإلا فلا**): أي إن لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله، ولا ممّا عُرف أنّ الراوي اعتمد على الدليل، بل بناه على ظاهر الحال الماضية، فلا يكون مثل الإثبات في معارضته، بل الإثبات أولى؛ لأنه ثابتٌ بالدليل، فجاءَ حينئذٍ مذهبُ الكرخيّ ﷺ.

فنحن نحتاج حينئذٍ إلى ثلاثةِ أمثلةٍ، مثالين لكون النفي معارضٌ للإثبات، ومثالٌ لكونِ الإثبات أولى منه على ما بيّنها المصنّف بتمامها، لكن أوردها على غير ترتيب اللف، فجاء أولا بمثال قوله : وإلا فلا فقال:

(**فالنفي في حديث بريرة**)، وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها، وكانت في نكاح عبد، فلمّا أدّت بدل الكتابة، قال لها رسول الله ﷺ: «ملكت بضعك فاختاري»[١].

ولكن اختلف في أنه حين خيرها ﷺ هل بقي زوجها عبداً أم صار حُرّاً،

---

(١) فعن عائشة رضي الله عنها قال النبي ﷺ لبريرة رضي الله عنها: (قد عتق بضعك فاختاري) في الطبقات الكبرى٨: ٢٥٩، وفي سنن الدارقطني ٣: ٢٩٠: (اذهبي فقد عتق معك بضعك)، وعن عائشة رضي الله عنها: (خيَّرَ رسول الله ﷺ بريرة من زوجِها فاختارت نفسها) في صحيح البخاري٦: ٢٤٨٣، وصحيح مسلم٢: ١١٤٤.

فقيل: إنه كان عبداً على حاله، وهو مختار الشَّافعي ﵁، حيث لا يثبت الخيار للمعتقة، إلا إذا كان زوجها عبداً، وقيل: قد صار حراً، وهو مختارُ أبي حنيفة ﵁، حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبداً أو حرّاً؛ إذ الحرية وإن كانت أصلية في دار الإسلام والعبودية عارضة.

ولكن لمّا اتفقت الرواة على أنّ زوجَها كان عبداً في الحقيقة، وإنّما وقع الاختلاف في الحريّة العارضة، كان خبرُ العبودية نافياً للحريةِ العارضة، ومبقياً له على الأصل، وخبر الحرية مثبتاً للأمر العارضي.

وخبر النفي (**وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال**)، وهو أنه كان عبداً في الأصل، فالظاهرُ أنه بقي كذلك، وليست للعبد علامة ودليل يُعرف بها ويُميز عن الحرّ، (**فلم يعارض الإثبات، وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها حر**)؛ لأنه مَن أخبر بالحرية لا شكّ أنه قد وقف عليها بالإخبار والسماع، فكان علمه مستنداً إلى دليل، فأصحابنا هاهنا عملوا بالمثبت، وأثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرّ.

(**وفي حديث ميمونة** رضي الله عنها) مثالٌ لكونِ النَّفي من جنسِ ما يُعرف بدليلِهِ وذلك أنّ النبيَّ ﷺ «كان محرماً فتزوَّج ميمونة بنفسه»[١]، ولكنّهم اختلفوا في أنّه هل بقي على الإحرامِ حين النِّكاح أم نقضه؟

---

(١) فعن ابن عبّاس ﵄: (إن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم) في صحيح البخاري٢: ٦٥٢، وهو مؤيَّدٌ بالقياس أيضاً، فإن النكاحَ مثل سائر العقود التي يتلفَّظ بها، والمحرمُ ليس بممنوع عن شيء منها حتى يجوز له شراء الأمة للتسري، غاية ما في الباب أنه لا يجوز المسّ أو التقبيل وغيرهما من محظورات الإحرام، كما في عمدة الرعاية.

فقيل: أنّه نقضَه ثمّ تزوَّج، وبه أَخَذَ الشَّافِعِيِّ رضي الله عنه، حيث لا يَحِلُّ النّكاح في الإحرام، كما لا يَحِلُّ الوطء بالاتفاق.

وقيل: كان باقياً على الإحرامِ حين النّكاح، وبه أخذ أبو حنيفة رضي الله عنه حيث يُحِلّ النّكاح للمحرِم، وإن حَرُمَ الوطءُ، فالإحرامُ وإن كان عارضاً في بني آدم فالحلُّ أَصلاً، لكنّه لمّا اتفقت الرُّواةُ أنه ﷺ كان أحرم البتة.

وإنّما الاختلافُ في إبقائه ونقضه، كان خبرُ الإحرام نافياً للحلّ الطارئ عليه، وخبرُ الحلّ مثبتاً للأمرِ العارض، فخبرُ النفي في بابِ حديث ميمونة رضي الله عنها **(وهو ما رُوِي «أنه ﷺ تزوّجها وهو محرمٌ» ممّا يُعرف بدليلِه، وهو هيئةُ المحرم)** من لبسِ غيرِ المخيطِ وعدمِ تقليمِ الأظافرِ، وعدم حلق الشعر، فهذا علمٌ مستندٌ إلى دليلٍ.

(فعارض الإثبات وهو ما رُوِي أنّه ﷺ تزوّجها وهو حلال)؛ لأنّ مَن أَخبرَ بهذا لا شَكَّ أنّه قد رأى عليه لباس المُحلِّلين وزيّهم، فلَمّا تعارض الخبران على السَّواء احتيج إلى ترجيحِ أحدِهما بحسبِ حالِ الرَّاوي.

(وجعل رواية ابن عبَّاس رضي الله عنهما)، وهو أنه ﷺ «تزوجها وهو محرمٌ»[1]، **(أولى من رواية يزيد بن الأصم)**، وهو أنه ﷺ «تزوَّجها وهو حلال»[2]؛ لأنّه لا يعدله في الضَّبط والإتقان، فصار خبرُ النَّفي هاهنا معمولاً بهذه الوتيرة.

(وطهارةُ الماءِ وحِلُّ الطَّعامِ من جنسِ ما يُعرَفُ بدليلِه) مثالٌ لكونِ الرَّاوي ممَّا اعتمدَ على دليلِ المعرفة، وفي العبارة مسامحة، والأَولى أن يقول: وطهارةُ الماء

---

(١) سبق ذكر قبل أسطر.

(٢) في سنن الترمذي٣: ٢٠٠.

وحلُّ الطَّعام من جنسِ ما يشتبه حاله، لكن إذا عُرِف أنّ الراوي اعتمدَ دليلَ المعرفةِ يكون من جنسِ ما يُعرف بدليله.

وبيانُه: أنّ الأصلَ في الماءِ الطهارة، وفي الطعامِ الحلّ، فإذا تعارض مخبران فيه، فيقول: أحدُهما إنّه نجسٌ أو حرام، فلا شَكّ أنه خبرٌ مثبت للأمر العارضي ما أخبر به قائلُه إلاّ بدليل.

ثمّ جاء آخر يقول: إنّه طاهرٌ أو حلالٌ، فلا بُدّ من أنّ يتفحَّصَ عن حالِهِ، فإن كان خبرُه بمجردِ أنّ الأصلَ فيه الطَّهارة، أو الحلّ لم يُقبل خبرُه؛ لأنه نفي بلا دليل، فحينئذٍ كان خبرُ النجاسةِ والحرمةِ أولى؛ لأنه مثبت، وإن كان خبرُه بالدليل.

وهو أنّه أخذه من العينِ الجارية، أو الحوضِ العشر في العشر، وجعله بنفسِهِ في الإناءِ الطَّاهر الجديد أو الغسيل بحيث لا يُشكُّ في طهارتِهِ، ولم يُفارقُه منذ أُلقي الماء فيه حتى يتوهم أنّه أَلقى فيه النَّجاسةَ أحدٌ، فحينئذٍ كان هذا النَّفي من جنسِ ما يُعرف بدليلِهِ (**كالنَّجاسة والحرمة، فوقع التَّعارض بين الخبرين**)، فوجب العملُ بالأصل، وهو الحِلُّ والطَّهارة، وقد بالغنا في تحقيقِ الأمثلةِ حينئذٍ بما لا مَزيد عليه.

ثمّ يقول المصنِّف ﷺ:

(**والتَّرجيحُ لا يقع بفضلِ عددِ الرُّواة وبالذّكورة والأنوثة والحرية**)، يعني إذا كان في أحدِ الخبرين المتعارضين كثرة الرُّواة، وفي الآخر قلّتُها أو كان راوي أحدهما مذكّراً والآخرُ مؤنّثاً، أو راوي أحدهما حُرّاً والآخرُ عبداً، لم يترجَّح أحدُ الخبرين على الآخر بهذه المزيّة؛ لأنّ المعتبرَ في هذا الباب العَدالة، وهي لا تختلفُ

بالكثرةِ والذُّكورةِ والحريّة، فإنّ عائشة رضي الله عنها كانت أفضل من أكثرِ الرِّجال، وبلالاً كان أفضل من أكثرِ الحرائر، والجماعةُ القليلةُ العادلةُ أفضلُ من الكثيرةِ العاصية.

وفي قوله: فضلُ عدد الرُّواة؛ إشارةٌ إلىٰ أنّ عدداً لا يترجَّحُ علىٰ عددٍ، بعد أن كان في درجةِ الآحاد، وأَمّا إن كان في جانبٍ واحدٌ، وفي جانبٍ اثنان يترجَّح خبرُ اثنين علىٰ خبرِ الواحد.

وقال بعضُهم: تترجَّح جهةُ الكثرةِ علىٰ جانبِ القلّة، تمسُّكاً بما ذكر محمّد ﷺ في مسائلِ الماء ولكنّا تركناه بالاستحسان.

(وإذا كان في أحدِ الخبرين زيادةٌ، فإن كان الراوي واحدٌ يؤخذ بالمثبت بالزيادة، كما في الخبر المروي في التحالف)، فهو ما روىٰ ابنُ مسعود ﷺ «أنه إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمةٌ تحالفا وترادا»[١].

وفي رواية أُخرىٰ عنه لم يذكر قوله: «والسِّلعةُ قائمةٌ»[٢]، فأخذنا بالمثبتِ بالزِّيادة، وقلنا: لا يجري التَّحالف إلا عند قيام السِّلعة، فكان حذفُ القيد من بعضِ الرُّواة لقلّة الضَّبط.

(وإذا اختلف الرَّاوي فيُجعل كالخبرين، ويُعمل بهما كما هو مذهبُنا في أنّ المطلقَ لا يُحمل على المقيّد في حكمين)، كما رُوِي أنه ﷺ «نهىٰ عن بيع الطَّعام قبل

---

(١) فعن عبد الله ﷺ قال ﷺ: «البيِّعان إذا اختلفا والمبيع قائم بعينه وليس بينهما بينة فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع» في سنن الدَّارمي ٢: ٣٢٥، وسنن الدارقطني ٣: ٢٠، والمعجم الكبير ١٠: ١٧٤، وسنن البيهقي الكبير ٥: ٣٣٣، ومسند أبي حنيفة ١: ٥٩٠، وغيرها.

(٢) في سنن أبي داود ٣: ٣٠٧، وسنن الترمذي ٣: ٥٧٠، وسنن النسائي ٧: ٣٠٢، وغيرها.

القبض»[1]، وروي أنه ﷺ: «نهى عن بيع ما لم يُقبض»[2]، فلم يُقيّد بالطَّعام، فقلنا: لا يجوز بيعُ العروض قبل القَبض، كما لا يَجوز بيعُ الطَّعام قبله.

ولمَّا فَرَغَ المصنِّفُ ﷺ عن بيانِ المعارضةِ المشتركةِ بين الكتاب والسُّنَّة شَرَعَ في تحقيقِ أقسام البيانِ المشتركة بينهما فقال:

* * *

(١) في صحيح البخاري٢: ٧٥١: بلفظ: «أمّا الذي نهى عنه النبيّ ﷺ فهو الطعام أن يُباع حتى يقبض)

(٢) في المعجم الأوسط ٢: ١٥٤، وفي موطأ محمد ٣: ١٦٣: بلفظ: «أنَّ حكيم بن حزم ابتاع طعاماً أمر به عمر بن الخطاب ﷺ للناس، فباع حكيم الطعام قبل أن يستوفيه، فسمع بذلك عمر بن الخطاب ﷺ فردَّ عليه وقال: لا تبع طعاماً ابتعته حتى تستوفيه».

فصلٌ

[أقسام البيان]

(**وهذه الحججُ**): يعني الكتاب والسُّنة (**بأقسامها تحتمل البيان**): أي تحتمل أن يُبيّنها المتكلّم بنوع بيان من الأقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء.

١.(**وهو إمّا أن يكون بيان تقرير: وهو توكيدُ الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو المخصوص**)، فالأول: مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ﴾[الأنعام:٣٨]، فإن قوله : طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير، كما يقال: للبريد طائر، فقوله: يطير بجناحيه، يقطع هذا الاحتمال، ويؤكد الحقيقة.

والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ٣٠﴾ [الحجر:٣٠]، فإنّ الملائكةَ جمعٌ شاملٌ لجميع الملائكة، ولكن يحتمل الخصوص، فأُزيل بقوله: ﴿كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ﴾، هذا الاحتمال وأكّد العموم.

٢.(**أو بيان تفسير: كبيان المُجمَل والمشترك**)، فالمُجمَل: كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[النور:٥٦]، فلحقه البيان بالسُّنَّة القوليّة والفعليّة.

والمشترك: كقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾، فإنَّ ﴿قُرُوٓءٖ﴾ لفظٌ مشتركٌ بين الطُّهرِ والحيضِ بَيَّنَه النبيُّ ﷺ بقوله: «طلاقُ الأمةِ ثنتان، وعدَّتُها حيضتان»[1]، فإنّه يَدُلُّ على أن عدَّةَ الحُرَّة ثلاثةُ حيضٍ لا ثلاثةُ أَطهار.

(١) في سنن أبي داود ١: ٦٦٤، وسنن الترمذي ٣: ٤٨٦، وسنن ابن ماجه ١: ٦٧١، والمستدرك ٢: ٢٢٣، وصححه، والمعجم الأوسط ٧: ٢٦، وسنن سعيد بن منصور ١: ٣٠٣، وغيرها.

(وأنّهما يصحَّان موصولاً ومفصولاً، وعند بعضِ المتكلّمين لا يصحُّ بيانُ المُجمَل والمشتَرَك إلاّ موصولاً)؛ لأنّ المقصودَ من الخطابِ إيجابُ العمل، وذا موقوفٌ علىٰ فهمِ المعنىٰ الموقوف علىٰ البَيان، فلو جاز تأخير البَيان لأدَّىٰ إلىٰ تكليفِ المُحال.

ونحن نقول: يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال، مع انتظار البيان للعمل، ولا بأس فيه؛ لأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصحّ، وأما عن الخطاب فيصح، ورُبَّما يُؤيِّدُنا قولُه تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثم إن علينا بيانه﴾، فإنّ ثم للتراخي، وهو يدلّ علىٰ أن مطلقِ البيان يجوز أن يكون متراخياً، لكن خصَّصنا عنه بيان التَّغيير لما سيأتي، فبقي بيان التَّقرير والتَّفسير علىٰ حالِه يصحُّ موصولاً ومفصولاً.

٣.**(أو بيانُ التَّغيير كالتَّعليق والشَّرط والاستثناء)**، فإنّ الشَّرطَ المؤخرَ في الذِّكر مثل قوله: أنت طالقٌ إن دخلت الدَّار، بيانٌ مُغيِّرٌ لما قبلَه من التَّنجيز إلىٰ التَّعليق؛ إذ لو لم يكن قولُه: إن دخلت الدَّار يقع الطَّلاق في الحال، وبإتيان الشَّرط بعده صار مُعلّقاً بخلافِ الشَّرط المُقدَّم، فإنّه ليس كذلك في رأينا.

وهكذا الاستثناءُ في مثلِ قوله: له عليَّ ألفاً إلاّ مئةً، غَيَّرَ وجوبُ المئة عن ذمَّتِه، ولو لم يكن قولُه: إلاّ مئة لكان الواجبُ عليه ألفاً بتمامِه.

(وإنّما يَصحّ ذلك، وهو موصولاً فقط)؛ لأنّ الشَّرطَ والاستثناءَ كلامٌ غيرُ مستقلٍ لا يُفيد معنىٰ بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً به، ولأنّه ﷺ قال: «مَن حلف علىٰ يمينٍ فرأىٰ غيرها خيراً منها فليُكفر عن يمينِه، ثمّ ليأتي بالذي هو

خير»(١)، جَعَلَ مخلص اليمين هو الكفّارة، ولو صحّ الاستثناء مُتراخياً لجعله مخلصاً أيضاً بأن يقول الآن: إن شاء الله تعالىٰ ويبطل اليمين.

ورُوِي عن ابنِ عبَّاس ﵄: أنّه يصحّ مفصولاً أيضاً؛ لما رُوِي أنه ﷺ قال: «لأغزوا قريشاً»، ثمّ قال بعد سنة: «إن شاء الله تعالىٰ»(٢)، وهذا النقلُ غيرُ صحيح عندنا.

ورُوِي أنه قال أبو جعفر المنصور الدّوانيقي الذي كان من الخلفاء العباسيّة لأبي حنيفة ﵁: لما خالفت جدي في عدمِ صحّةِ الاستثناءِ مُتراخياً، فقال أبو حنيفة ﵁: لو صحَّ ذلك ـ بارك اللهُ في بيعتِك ـ أي يقول النَّاس: إن شاء الله، فتنتقض بيعتُك، فتحيَّر الدَّوانيقي فسكت.

(واختلف في خصوصِ العمومِ فعندنا لا يقع متراخياً.

وعند الشَّافعي ﵁: يجوز ذلك)، هذا الاختلاف في تخصيصٍ يكون ابتداءً، وأمّا إذا خُصّ العامّ مرّةً بالموصول، فإنّه يجوز أن يُخصَّ مرةً ثانيةً بالمتراخي اتفاقاً.

وهو مبنيٌّ علىٰ أنّ تخصيصَ العامّ عندنا بيانُ تغيير فلا جرم يتقيَّد بشرطِ الوصل، وعنده بيان تقرير فيصحّ موصولاً ومفصولاً، وهذا معنىٰ ما قال: **(وهذا بناء على أنّ العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً، وبعد الخصوص لا يبقى القطع، فكان تغييراً)**: أي كان التَّخصيصُ بيان تغيير **(من القطع إلى الاحتمال، فيتقيّدُ بشرطِ الوصلِ.**

(١) في صحيح مسلم٣: ١٢٧١.

(٢) فعن ابن عباس ﵄، قال رسول الله ﷺ: (والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً ثم سكت فقال: إن شاء الله) في صحيح ابن حبان ١٠: ١٨٥، وسنن البيهقي الكبير ١٠: ٤٧، وسنن أبي داود ٣: ٢٣١، وغيرها.

وعنده ﷺ: ليس بتغيير، بل هو تقريرٌ)؛ للظنيّة التي كانت له قبل التَّخصيص، (**فيصحّ موصولاً ومفصولاً**).

ولما تقرَّرَ عندنا أنّ تخصيصَ العامّ لا يصحّ مُتراخيّاً وَرَدَ علينا ثلاثة أسئلة:

الأول: أنّ اللهَ تعالىٰ أمرَ أولاً بني إسرائيل ببقرة عامّة حين طلبوا أن يعلموا قاتل أخيهم فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة:٦٧]، ثمّ لَمَا حاولوا أن يعلموا أنّها بأي كمية وكيفية ولون، بَيَّنَه اللهُ تعالىٰ بالتَّفصيل علىٰ ما نَطَقَ به التَّنزيل، فقد خَصَّ العامَّ ههنا وهو البقرةُ مُتراخياً.

فأشار إلىٰ جوابه بقوله: (**وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيلِ تقييد المطلق**) لا من قبيلِ تخصيصِ العامّ؛ لأنّ قولَه: بقرة نكرةٌ في موضعِ الإثبات، وهو خاصة وُضِعت لفردٍ واحد، لكنّها مطلقةٌ بحسبِ الأوصاف، (**فكان نسخاً**) فلذلك صَحَّ مُتراخيّاً؛ لأنّ النَّسخَ لا يكون إلاّ مُتراخيّاً.

والثَّاني: إن قولَه تعالىٰ خطاباً لنوح عليه السلام: ﴿فَٱسۡلُكۡ فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ﴾[المؤمنون:٢٧]: أي أدخل في السَّفينة من كلِّ جنسٍ من الحيوان زوجين اثنين ذكراً وأنثىٰ، وأَدخل أهلَك أيضاً، فالأهلُ عامٌّ متناولٌ لكلِّ أولاده، ثمَّ خُصَّ منه كنعان بن نوح بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَ﴾ [هود:٤٦]، فقد خُصّ العامُّ متراخياً هاهنا أيضاً، فأجاب بقوله:

(**والأهلُ لم يتناول الابن**)؛ لأنّ أهلَ النَّبيّ مَن كان تابعه في الدّين والتَّقوىٰ، لا مَن كان ذا نسب منه، فلم يكن الابنُ الكافرُ أهلاً له.

لا أنه خُصّ بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَ﴾، حتىٰ يكون تخصيصُ العامّ متراخياً.

ولكن يَرِد عليه: أنه تعالى استثنى ابنه أوّلاً بقوله: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾[المؤمنون:٢٧]، فلو لم يكن الأهل في النسب مراداً لما احتيج إلى الاستثناء، ولكن نوحاً عليه السلام لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى وقال: ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود:٤٦].

الثالث: إن قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[الأنبياء:٩٨] ، كلمة: ما؛ عامّة لكلّ معبود سواء، فقال عبد الله بن الزبعرى: أليس أنّ عيسى وعزيراً والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار؟ فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾[الأنبياء:١٠١].

فخصّ كلمة: ما؛ بهذه الآية متراخياً، فأجاب بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[الأنبياء:٩٨] لم يتناول عيسى عليه السلام لا أنه خُصّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾؛ لأنّ كلمةَ: ما؛ لذوات غير العقلاء، وعيسى عليه السلام ونحوه لم يدخل في عموم كلمة: ما؛ لكن ابن الزبعري إنّما سأل تعنّتاً وعناداً؛ ولذا قال له النبي ﷺ: «أجهلك بلسان قومك، أما علمت أن ما لغير العقلاء، ومن للعقلاء»[1].

(١) قال ابن حجر في الكافي الشاف: اشتهر في السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم أن النبي ﷺ قال: ما أجهلك بلغة قومك، فإني قلت: (وما تعبدون) وهي لما لا يعقل، ولم أقل ومن تعبدون أ. هـ. وهو شيء لا أصل له ولا يوجد لا مسنداً ولا غير مسند، والوضع عليه ظاهر، والعجب ممن نقله من المحدثين. ينظر: أحاديث استشهد بها النجاة ص٦٧.

ثمّ لمّا كان بيان التغيير منقسماً إلى الشرطِ والاستثناءِ وقد مَضَى بيان الشرط في بحثِ الوجوه الفاسدة، ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال:

(الاستثناءُ يَمنعُ التكلّم بحكمِهِ بقدرِ المستثنى)، متعلِّقٌ بالتكلُّم كأنّه قال: والاستثناءُ يمنعُ التكلُّم بقدرِ المستثنى مع حكمِهِ يعني كأنّه لم يتكلَّم بقدرِ المستثنى أصلاً، **(فيجعلُ تكلُّماً بالباقي بعده)**: أي بعد الاستثناء، فإذا قال له: على ألفِ درهم إلا مئة، فكأنّه قال له: على تسعمئةٍ فقدر المئة كأنّه لم يتكلَّم به، ولم يحكم عليه، كما كان في التعليقِ بالشرطِ لم يتكلّم بالجزاءِ حتى وجد الشرط.

(وعند الشَّافعيِّ ﷺ: يمنع الحكمَ بطريقة المعارضة)، يعني أنّ المستثنى قد حكم عليه أولاً في الكلام السَّابق، ثمّ أُخرج بعد ذلك بطريقة المعارضة، فكان تقدير قوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا مئة، فإنّها ليست عليّ، فإن صدر الكلام يوجبها، والاستثناءُ ينفيها، فتعارضا، فتساقطا.

وقيل: فائدتُه تظهر فيما إذا استثنى خلاف جنسه، كقوله: لفلانٍ عليَّ ألف درهم إلا ثوباً، فعندنا لا يصحّ الاستثناء؛ لأنه لا يصحّ بياناً، وعنده: يصحّ فينقص من الألف قدرَ قيمة الألف؛ لأنّ عملَ الاستثناء كالدليل المعارض، وهو بحسب الإمكان، والإمكانُ هاهنا في نفي مقدارِ قيمته، ولا يخلو هذا عن خدشه.

(لإجماع أهلِ اللغةِ على أنّ الاستثناءَ من النفي إثباتٌ ومن الإثباتِ نفي)، هذا دليلٌ للشَّافعيّ ﵁ على أنّ عملَ الاستثناء بطريقِ المعارضة؛ لأنّ النفيَ والإثباتَ يتعارضان معاً.

(ولأنّ قولَه: لا إله إلا الله للتَّوحيد، ومعناه النَّفي والإثبات، فلو كان تكلّماً بالباقي لكان نفياً لغيره لا إثباتاً له)؛ لأنّ المعنى حينئذٍ لا إله غير الله، فيكون نفياً

لغير الله، لا إثباتاً لله الذي هو المقصود، وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة؛ إذ يكون المعنى حينئذٍ لا إله إلا الله، فإنّه موجود.

ولنا: قولُه تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت:١٤]: أي لبث نوحٌ في القومِ ألفَ سنة إلاّ خمسين عاماً الذي كان قبل الدعوة أو خمسين عاماً الذي عاش فيه بعد غرقهم، فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذباً في الخبر والقصّة.

(**وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الأخبار**)، فعلمنا أنّ ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشَّافعي رضي الله عنه.

(**ولأنّ أهلَ اللغة قالوا: الاستثناءُ استخراجٌ وتكلُّم بالباقي بعد الاستثناء**)، كما قالوا: إنه من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فلما تعارض هذان القولان من أهل اللغة طبقنا بينهما.

(**فنقول: إنه تكلُّم بالباقي بوضعِه وإثباتٌ ونفي بإشارته**)، فجعلنا ما ذهبنا إليه عبارة، وما ذهب هو إليه إشارة، ولم يُمكن عكسه؛ وذلك لأنّ الاستثناءَ بمنزلة الغاية للمستثنى منه؛ لأنه يدلّ على أنّ هذا القدرَ ليس بمرادٍ من الصدر، كما أنّ الغايةَ ليست بمرادةٍ من المغية، فجعلناه في هذا عبارة؛ لأنّ المقصودَ على أن حكمَ المستثنى منه ينتهي بما بعده، كما أنّ الغايةَ ينتهي بها المغيّة، فجعلناه في هذا إشارة؛ لأنّه غيرُ مقصود.

وأمّا كلمةُ التوحيد فقد كان المقصودُ نفي غير الله، وأمّا وجود الله تعالى فقد كانوا يقرّون به؛ لأنّهم كانوا مشركين يثبتون مع الله إلهِ آخر، قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن

سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾[لقمان:٢٥]، فقد أطنب في تحقيق المذهبين هاهنا صاحبُ «التوضيح» فتأمّل فيه.

(وهو نوعان: متصلٌ، وهو الأصل، ومنفصلٌ، وهو ما لا يصحّ استخراجه من الصدر) بأن يكون على خلاف جنس ما سبق، وهذا يُسمّى منقطعاً في عرف النحاة، وإطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء، ولكنّه في الحقيقة كلام مستقل.

وهذا معنى قوله: **(فجعل مبتدأ، قال الله تعالى:** ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾[الشعراء:٧٧] **)**، وحكاية عن قول إبراهيم عليه السلام لقومه: فإنهم: أي أنّ هذه الأصنام التي تعبدونها عدوّ لي إلا رب العالمين **(أي لكن رب العالمين)**، فإنه ليس بعدو لي، فإنه تعالى ليس داخلاً في الأصنام، فيكون كلاما مبتدأ، ويحتمل أن يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الأصنام، والمعنى: فإن كلّ ما عبدتموه عدو لي إلا ربّ العالمين، فيكون متصلاً هكذا قيل.

(والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضُها على بعضٍ) بأن يقول: لزيد عليَّ ألف، ولعمرو عَلَيَّ ألف، ولبكر عَلَيّ ألف إلاّ مئة **(ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشَّافعي رضي الله عنه)**، فيكون استثناء المئة من كلّ ألف من الألوف عند الشَّافعي رضي الله عنه، كما يكون مثل هذا في الشرط بأن يقول: هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق إن دخلت الدار، فيكون طلاق كلٍّ من الزوجة معلقاً بدخول الدار، وهذا لأنّ كلاً من الاستثناء والشرط بيانُ تغيير، فينبغي أن يكون حكمهما متحداً.

(وعندنا: ينصرف) الاستثناء **(إلى ما يليه بخلاف الشرط؛ لأنه مبدل)**؛ لأنّ الاستثناءَ يُخرج الكلامَ من أن يكون عاملاً في الجميع، فينبغي أن لا يصحّ، لكن

لضرورة عدم استقلاله يتعلّق بما قبله، وهي تندفعُ بصرفِهِ إلىٰ الأخيرةِ بخلاف الشرط، فإنّه لا يُخرجُ أصل الحكم من أن يكون عاملاً، وإنّما يتبدَّلُ به الحكم من التنجيز إلىٰ التعليق، فيصلح أن يكون متعلقاً لجميع ما سَبَق لوجود شركة العطف، ولكن لا يخفىٰ عليك أنه عدّ الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير، وهاهنا عدّ الشرط من التبديل، ولا مضايقة فيه بعد حصولِ المقصود.

(**أو بيان ضرورة**) عطفٌ علىٰ قوله: بيان تغيير: أي البيان الحاصل بطريق الضَّرورة، (**وهو نوعُ بيانٍ يقع بما لم يوضع له**): أي السُّكوت؛ إذ الموضوعُ للبيان هو الكلامُ دون السُّكوت، (**وهو**:

١. **إمّا أن يكون في حكمِ المنطوق**): أي البيانُ إمّا أن يكون في حكم المنطوق: أي الكلام المقدَّر المسكوت عنه يكون في حكمِ المنطوق: كقولِهِ تعالىٰ: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾[النساء:١١]، فإن صدرَ الكلام أوجب الشركة مطلقةً في وراثة الأبوين من غير تعيين نصيب كلّ منهما، ثمّ تخصيص الأم بالثُلث صار بياناً؛ لأنّ الأبَ يستحقُّ الباقي، فكأنّه قال: فلأمُّه الثُّلث، ولأبيه الباقي.

٢. (**أو ثَبَتَ بدلالةِ حال المتكلِّم**): أي حال الساكت المتكلِّم بلسان الحال لا بلسان المقال (**كسكوت صاحب الشَّرع عند أمر يعاينه عن التغيير**) يعني أنّ الرُّسولَ إذا رأىٰ أمراً يُباشرون ويُعاملونه كالمضارباتِ والمشاركات، أو رأىٰ شيئاً يُباع في السُّوق، ولم يُنكر عليه عُلِم أنّه مُباحٌ، فسُكوتُه أُقيم مقام الأمر بالإباحة.

وفي حكمِهِ سكوتُ الصَّحابة ﷺ بشرطِ القدرةِ علىٰ الإنكار.

وكون الفاعل مُسلماً كما رُوِي أنّ أَمةً أَبِقَت وتزوّجت رجلاً، فولدت أولاداً ثمّ جاء موِلها ورفَع هذه القضية إلىٰ عمر ﷺ، «فقضىٰ بها لموِلها، وقضىٰ علىٰ الأب

أن يَفدي عن الأولاد، ويأخذهم بالقيمة»[1]، وسكت عن ضمان منافعها ومنافع أولادها، وكان ذلك بمحضر من الصَّحابة ﷺ، فكان إجماعاً على أنّ منافعَ ولدِ المغرورِ لا تُضمن بالإتلاف.

٣.**(أو ثبت ضرورةَ دفع الغرور)** عن الناس فهو حرام، كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري، فإنه يصير إذناً له في التجارة عندنا؛ لأنه لو لم يكن مأذوناً يتضرَّر الناسُ به، ودفع الغرورُ عنهم واجب.

وقال زُفر ﷺ: لا يكون مأذوناً؛ لأنّ سكوتَه يحتمل أن يكون للرضى بتصرّفه، وأن يكون لفرط الغيظ، والمحتمل لا يكون حجّة.

٤.**(أو ثبت ضرورة كثرة الكلام)**: أي كثرة استعماله أو طول عباراته يدلّ على ما هو المراد، **(كقوله له: عليّ مئة ودرهم)**، فإنّ العطفَ جعل بياناً؛ لأنّ المئةَ أيضاً دراهم، فكأنّه قال له: عليّ مئة درهم ودرهم، وإنّما حذف لطول الكلام، أو لكثرة استعماله كما يقولون: مئة وعشرة دراهم يُريدون به أنّ الكلَّ دراهم، وهذا فيما يثبت في الذمة في أكثر المعاملات كالمكيل والموزون.

(بخلاف قوله: له عليّ مئة وثوب)، فإنّ الثوبَ لا يثبت في الذمّة إلاّ في السَّلم، فلا يكون بياناً؛ لأنّ المئة أيضاً أثواب، بل يرجع إلى القائل في تفسيره.

---

(١) فعن سعيد بن المسيب، قال: «أبقت أمة لبعض العرب، فوقعت بوادي القرى، فانتهت إلى الحي الذي أبقت منهم، فتزوجها رجل من بني عذرة، فنثرت له ذات بطنها، ثم عثر عليها سيدها بعد، فاستاقها وولدها، فقضى عمر: للعذري بغرر ولده الغرة لكلّ وصيف وصيف، ولكل وصيفة وصيفة، وجعل ثمن الغرة إذ لم يوجد على أهل القرى ستين ديناراً، أو سبعمائة درهم، وعلى أهل البادية ست فرائض» في سنن الدارقطني٥: ١١٤، وسنن البيقهي الكبرى٩: ١٢٦.

وقال الشَّافعيُّ ﷺ: المرجعُ إليه في تفسير المئة في جميعِ المواضع، فيجب في المثال الأول أيضاً درهم ومن المئة ما بيّنه، وقد ذكرنا فرقه.

(أو بيان تبديل) عطفٌ علىٰ قوله: بيان ضرورة **(وهو النسخ)** في اللغة قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل:١٠١]، ثم قال تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، فعُلِم أنّهما واحد.

ومعنىٰ بيان التبديل أنه بيانٌ من وجهٍ وتبديلٌ من وجه علىٰ ما قال: **(وهو بيانٌ لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله إلاّ أنه أطلقه، فصار ظاهرُه البقاء في حقّ البشر)**، يعني أنّ اللهَ تعالىٰ أباحَ الخمرَ مثلاً في أوّل الإسلام، وكان في علمِهِ أن يُحرِّمَها بعد مدّةٍ البتة، ولكن لم يقل لنا: إنّي أُبيح الخمرَ إلىٰ مدّةٍ معيّنة، بل أَطلق الإباحة، فكان في زعمنا أنّه تبقىٰ هذه الإباحة إلىٰ يوم القيامة.

ثمّ لمّا جاء التحريم بعد ذلك مفاجأة، **(فكان تبديلاً في حقّنا)**؛ لأنه بدَّلَ الإباحةَ في الحرمة **(بياناً محضاً في حقّ صاحب الشرع)** لميعادِ الإباحةِ الذي كان في علمِهِ، فكونه بياناً في حقِّ الله تعالىٰ، وكونه تبديلاً في حَقِّ البشر، وهذا بمنزلةِ القتل إذا قتل إنسانٌ إنساناً فإنّه بيانٌ لمدتِهِ المقدرة في علم الله تعالىٰ، وتبديلٌ في حقِّ النَّاس؛ لأنهم يظنّون أنه لو لم يقتل لعاش إلىٰ مدّة أُخرىٰ، فقد قطع القاتل عليه أجلَه؛ ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة.

(وهو جائزٌ عندنا بالنَّص) الذي تلونا قبل ذلك **(خلافاً لليهود)** لعنهم الله تعالىٰ فإنّهم يقولون: يلزم منه سفاهة الله تعالىٰ، والجهلُ بعواقب الأمور، وهو لا يصلحُ للألوهية، وغرضُهم من ذلك أن لا تنسخ شريعة موسىٰ ﵇ بشريعةِ أحدٍ ويكون دينُه مؤبداً.

ونحن نقول: إنّ الله تعالىٰ حكيمٌ يعلم مصالح العباد وحوائجهم، فيحكم كلَّ يوم علىٰ حسب علمِهِ ومصلحته، كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء وأكل غذاء اليوم، ثم غداً بخلاف ذلك فإنّه لا يحكم بسفاهتِه بل هو عاقلٌ حاذقٌ يعطي كلَّ يوم علىٰ حسب ما يجد مزاجُه فيه، ولم يقل للمريض إنّي أُبدلك غداً بغذاء أو دواء آخر.

وقد صحَّ أنّ في شريعةِ آدم عليه السلام كان نكاح الجزء أعني حواء حلالاً، وكذا نكاح الأخوات للأخ حلالاً، ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام.

ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم، في نفسِهِ بأن يكون أمراً ممكناً عملياً، ولا يكون واجباً لذاته كالإيمان، ولا ممتنعاً لذاته كالكفر، فإنّ وجوبَ الإيمان وحرمةَ الكفر لا ينسخُ في دينٍ من الأديان، ولا يَقبل النسخ.

(**ولم يلتحق به ما يُنافي النسخ من توقيتٍ**) عطفٌ علىٰ قوله: يحتمل الوجود؛ لأنه إذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة، وبعده لا يُطلقُ عليه اسمُ النسخ.

وقد قالوا في نظيره: تمتعوا في داركم ثلاثة أيام، خطاباً لقوم صالح عليه السلام، وتزرعون سبع سنين دأباً، حكاية عن قول يوسف عليه السلام، وكلُّ ذلك غلط؛ لأنه من الأخبار والقصص، والأولىٰ في نظيره قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓ﴾ [البقرة:١٠٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥﴾ [النساء:١٥].

(**أو تأبيداً ثبت نصاً أو دلالةً**) وذلك عطفا علىٰ قوله: توقيت، فإنه إذا لحقه تأبيد ثبت نصا بأن يذكر فيه صريحا لفظ الأبد، أو دلالة كالشرائع التي قبض

عليها رسول الله ﷺ لا يقبل النسخ؛ لأنّ التأبيدَ الصريحَ يُنافي النسخ، وكذا لا نبي بعد نبينا، فلا ينسخ ما قبض عليه هو.

وقد ذكروا في نظيرِ التأبيدِ الصريح قوله تعالىٰ في حقّ الفريقين: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۖ﴾ [النساء:٥٧].

وأُورد عليه بأنه يُمكن أن يُراد به المكث الطويل.

وأجيب: بأن ذلك فيما إذا اكتفىٰ بقوله: خالدين، كما في حقِّ العصاة، وأمّا إذا قُرِن بقوله: أبداً، فإنّه صار محكماً في التأبيدِ الحقيقيّ، والكلُّ غلط؛ لأنه في الأخبارِ دون الأحكام، والأولىٰ في نظيره قوله تعالىٰ في المحدود في القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾[النور:٤]، فإنّه لا ينسخ.

(وشرطه: التمكّن من عقد القلب عندنا دون التمكّن من الفعل)، يعني لا بدّ بعد وصول الأمر إلىٰ المكلّف من زمان قليل يتمكّن فيه من اعتقاد ذلك الأمر حتىٰ يقبل النسخ بعده، ولا يُشترط فيه فصل زمان يتمكّن فيه من فعل ذلك الأمر.

(خلافاً للمعتزلة)، فإن عندهم لا بُدّ من زمان التَّمكن من الفعل حتىٰ يقبل النسخ.

ولنا: أنّ النبيّ ﷺ أُمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج، ثمّ نُسِخ ما زاد عن الخمس في ساعة، ولم يتمكّن أحدٌ من النبي ﷺ والأمة من فعلها، وإنّما تمكّن النبي ﷺ من اعتقادها فقط، وأنّه إمامُ الأمة فيكفي اعتقادُه عن اعتقادهم، فكأنّهم اعتقدوها جميعاً ثم نسخت.

(لما أنّ حكمَه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً، ولعمل البدن تبعاً)، فإذا وُجِد الأصل لا يحتاج إلى وجود التبع البتة.

(وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) فلا بدّ أن يتمكّن من الفعل البتة.

ثمّ شرع في بيان أنّ أيّة حجّة من الحجج الأربع تصلح ناسخة أو لا فقال:

(والقياس لا يصلح ناسخاً): أي لكلٍّ من الكتابِ والسنةِ والإجماعِ والقياس؛ لأنّ الصَّحابة ﭫ تركوا العمل بالرَّأي لأجل الكتاب والسنة، حتى قال عليّ ﭬ: لو كان الدِّينُ بالرأي لكان باطنُ الخفّ أولى بالمسح من ظاهره، لكنّي رأيتُ رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخفّ دون باطنه، وكذا الإجماعُ في معنى الكتاب والسُّنة.

وأمّا عدمُ كون القياس ناسخاً للقياس؛ فلأنّ القياسين إذا تعارضا في زمانٍ واحدٍ يعمل المجتهدُ بأيّهما شاءَ بشهادةِ قلبه، وإن كانا في زمانين يَعمل المجتهدُ بآخر القياس المرجوع إليه، ولكن لا يُسمّى ذلك نسخاً في الاصطلاح.

وكان ابنُ سريج[1] من أصحاب الشَّافعيِّ ﭬ يجوز نسخُ الكتاب والسنة بالرأي، والأنماطي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه.

(وكذا الإجماعُ عند الجمهور) لا يصلح ناسخاً لشيءٍ من الأدلة؛ لأنّه عبارةٌ عن اجتماع الآراء، ولا يُعرف بالرَّأي انتهاء الحسن.

---

(١) وهو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، شيخ الشافعية في عصره، وعنه انتشر فقه الشافعي في أكثر الآفاق، قال أبو إسحاق: كان ابن سريج يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى المزني، بلغت مصنفاته الأربعمئة. منها: «الودائع»، و«تذكرة العالم»، (ت٣٠٦هـ). ينظر: طبقات الشيرازي ص١١٨، وطبقات الأسنوي١: ٣١٦.

وقال فخرُ الإسلام: يجوزُ نسخُ الإجماع بالإجماع.

ولعلّه أراد به أنّ الإجماعَ يتصوَّر أن يكون لمصلحة، ثمّ تتبدّل تلك المصلح فينعقد إجماعٌ ناسخٌ للأوّل.

وعند بعض المعتزلة: يجوز نسخ الكتاب بالإجماع؛ لأنّ المؤلفةَ قلوبهم مذكورون في الكتاب، وسقط نصيبُهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر رضي الله عنه[1].

قلنا: كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة.

وقيل: نسخ ذلك بحديث رواه عمر رضي الله عنه في خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

وأجمعوا على صحّتِهِ ولكن نُسِي الحديثُ من القلوب.

(وإنّما يجوز النَّسخُ بالكتابِ والسُّنةِ متفقاً ومختلفاً)، فيجوز نسخُ الكتاب بالكتاب والسُّنة، وكذا يجوز نسخُ السُّنة بالسُّنة والكتاب، فهي أربع صور عندنا.

---

(١) وهم كانوا ثلاثة أنواع: نوع كان يتألفهم رسول الله ﷺ ليسلموا ويسلم قومهم بإسلامهم، ونوع منهم أسلموا لكن على ضعف فيزيد تقريرهم لضعفهم، ونوع منهم لدفع شرهم وهم مثل عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس، والعباس بن مرداس، وكان هؤلاء رؤساء قريش لم يكن رسول الله ﷺ يعطيهم خوفاً منهم، فإن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - لا يخافون أحدا إلا الله، وإنما أعطاهم خشية أن يكبهم الله على وجوههم في النار، ثم سقط ذلك في خلافة الصديق رضي الله عنه.
روي أنهم استبدلوا الخط لنصيبهم في خلافة أبي بكر رضي الله عنه فبذل لهم وجاءوا إلى عمر رضي الله عنه فاستبدلوا خطه فأبى ومزق خط أبي بكر رضي الله عنه، وقال: هذا شيء كان يعطيكم رسول الله ﷺ تأليفاً لكم، فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف السيف، فعادوا إلى أبي بكر فقالوا: أنت الخليفة أو عمر؟ بذلت لنا الخط ومزقه عمر، فقال: هو إن شاء ولم يخالفه.
ينظر: العناية٢: ٢٦٠.

(خلافاً للشَّافعيّ ﷺ في المختلف) فلا يجوز عنده إلا نسخ الكتاب بالكتاب، والسُّنة بالسُّنة تمسّكاً بأنّه لو جاز نسخُ الكتاب بالسُّنّة يقول الطَّاعنون: إن الرسول ﷺ أوّل ما كذَّب الله، فكيف يؤمن بتبليغه، ولو جاز نسخ السُّنة بالكتاب يقول الطَّاعنون: بأنّ الله تعالىٰ كذَّب رسوله فكيف نصدق قوله؟

قلنا: مثل هذا الطَّعن لا مفرّ عنه في المتفق أيضاً، وهو صادرٌ عن السُّفهاء الجاهلين، فلا يعبأ به

وتمسّك الشَّافعيّ ﵁ أيضاً في عدمِ جواز نسخ الكتاب بالسُّنة بقوله ﷺ: «إذا رُوي لكم عنّي حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله تعالىٰ، فما وافقه فاقبلوه وإلا فردوه»[1]، فكيف ينسخ بها.

وفي عدم جواز نسخ السُّنة بالكتاب بقوله تعالىٰ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل:٤٤]، فلو نُسِخَت السُّنةُ به لم تصلح بياناً له.

قلنا: لمَّا كان النسخُ بيان مدّة الحكم المطلق جاز أن يبيّن اللهُ مدّة كلام رسول، أو رسوله مدّة كلام ربه.

فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آية العفو والصفح بآيات القتال.

---

(١) فعن أبي جعفرَ ﵁، قال ﷺ: «إنَّ الحديث سيفشو عنّي، فما أتاكم عنّي يوافقُ القرآن فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن فليس عنّي» في معرفة السُّنن١: ٩، وضعَّفه البيهقي، وعن عليّ ﵁، قال ﷺ: «إنَّها تكون بعدي رواة يرون عنّي الحديث، فاعرضوا حديثهم علىٰ القرآن، فما وافقَ القرآن فحدِّثوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به» في سنن الدَّارقطني٤: ٢٠٨، وقال: صوابه أنَّه مرسل، وعن أبي هريرةَ ﵁، قال ﷺ: «سيأتيكم عنّي أحاديثُ مختلفة، فما أتاكم موافقاً لكتابِ الله وسنّتي فهو منّي، وما أتاكم مخالفاً لكتاب الله وسنّتي فليس منّي» في سنن الدَّارقطني٤: ٢٠٩.

ونسخ السُّنة بالسُّنة قوله ﷺ: «إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»(١).

ونسخ السُّنة بالكتاب أنّ التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتاً في السنة بالاتفاق ثمّ نسخ بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٤٤].

ونسخ الكتاب بالسُّنة مثل قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ﴾ [الأحزاب:٥٢]: أي بعد التِّسع نسخ بما روت عائشة رضي الله عنها أنّ النبيَّ ﷺ أخبرها بأنّ اللهَ تعالى أَباح له من النِّساء ما شاء(٢).

وقيل: هو منسوخٌ بالآيةِ التي قبلها في التلاوة: أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾[الأحزاب:٥٠]، فإنّه سيق للمنة بإحلال الأزواج الكثيرة له، أو قوله تعالى: ﴿۞ تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب:٥١]، وهكذا كلّما أوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسُّنة، فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السُّنة على ما حرَّرت في «التفسير الأحمدي».

ولما فرغ عن بيان أقسام النَّاسخ شرع في بيان أقسام المنسوخ من الكتاب فقال:

---

(١) فعن بريدة رضي الله عنه قال: ﷺ (نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها) في صحيح مسلم٢: ٦٧٢، وعن ثوبان رضي الله عنه، قال ﷺ: (إنّي كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها واجعلوا زيارتكم لها صلاة عليهم واستغفاراً لهم) في المعجم الكبير٢: ٩٤.

(٢) قالت عائشة رضي الله عنها: «ما مات رسول الله ﷺ حتى أحل له النِّساء» في سنن الترمذي ٥: ٣٥٦، وحسنه، وسنن النسائي ٦: ٥٦، ومسند أحمد ٦: ٤١، وغيرها.

(والمنسوخ أنواع: التَّلاوة والحكم جميعاً) وهو ما نسخ من القران في حياة الرسول عليه السلام بالإنساء كما روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضم ثلاثمائة آية، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية، وكما روي أن سورة الطَّلاق كانت تعدل سورة البقرة، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنتي عشر آية.

(والحكم دون التَّلاوة) مثل قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون:٦] ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال، وقيل: مئة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال، وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأي صاحب «الإتقان»[1].

وعندي أنها زائدة على عشرين إلى أربعين أو أكثر، وعُلِم هذا كلُّه فرضٌ على الذي يعمل بالقران ليميز النَّاسخ من المنسوخ، ويعمل النَّاسخ دون المنسوخ، وقد بيّنتُ كلّ ذلك بالتَّفصيل في «التَّفسير الأحمدي»، بما لا يتصوَّر المزيد عليه في كتب أبي حنيفة ﷺ، وإن بيّنه الشَّافعية بأطول منه في كتبهم.

(والتِّلاوة دون الحكم) مثل قوله تعالى: «الشَّيخ والشَّيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم»[2]، ومثل قراءة ابن مسعود ﷺ: «فمَن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات»[3] بزيادة «متتابعات».

---

(١) لعبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السُّيُوطِيّ الطولوني الشَّافِعِيّ ، أبو الفضل، جلال الدين، صاحبُ التَّصانيف السَّائرة التي تزيد على خمسمئة، منها: «الإكليل في استنباط التنزيل»، و«الإتقان في علوم القُرْآن»، و«أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب»، و«الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة»، (٨٤٩-٩١١هـ). ينظر: النُّور السَّافر ص٥١-٥٤، والتعليقات السنية ص ١٣.

(٢) في مسند أحمد٥: ١٣٢، وسنن الدارمي٢: ٢٣٤، وصحيح ابن حبان١٠: ٢٧٣، وغيرها.

(٣) في مصنف عبد الرزاق٨: ٥١٣.

وقوله جَلَّ جلالُه: «فاقطعوا أيمانها»[1] مكان قوله: «أيديهما».

(ونسخ وصف الحكم) أن ينسخ عمومَه وإطلاقَه ويبقى أصله، **(وذلك مثل الزيادة على النص)**: كزيادة مسح الخُفَّين على غسل الرجلين الثابت في الكتاب[2]، فإنّ الكتابَ يقتضي أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففاً أو لا، والحديثُ المشهورُ نسخ هذا الإطلاق وقال: إنما الغسل إذا لم يكن لابس الخُفّين، فالآن صار الغسل بعض الوظيفة، **(فإنّها نسخ عندنا، وعند الشّافعي رضي الله عنه تخصيص وبيان)**.

فلا يجوز عندنا إلا بالخبر المتواتر أو المشهور كسائر النسخ.

وعنده: يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان.

(حتى أثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد) وهو قوله: «البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام»، فإنه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدالّ على الجلد فقط عندهم.

(وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفّارة القتل المقيّدة بالإيمان فإنه يجوز الزيادة به على نصّ الكتاب الدال على الإطلاق، مثل هذا كثير بيننا وبينه.

وإنّما خصصنا هذا التَّقسيم بالكتاب، فإنّه يتعلّق بنظمه التّلاوة وجواز الصَّلاة، وبمعناه وجوب العمل والإطلاق، فجاز أن ينسخ أحدُهما دون الآخر،

---

(١) في السنن الصغرى٧: ٢٠٣.

(٢) ينظر: نظم المتناثر ص٦٢، وتدريب الراوي٢: ١٧٩، وقد أخرجه العيني في البناية ١: ٥٥٤، وشرح معاني الآثار عن سبعة وستين صحابياً.

وأن ينسخا جميعاً، وأن ينسخَ إطلاقُه دون ذاته، بخلاف السنة فإنّه لا يتعلق بنظمها أحكام، ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع، فلم يجري هذا التقسيم فيها.

ولما فرّغ المصنف عن تقسيم البيان شرع في بيان السُّنة الفعليّة اقتداءً بفخر الإسلام ﷺ، وكان ينبغي أن يذكرها بعد السنة القولية متصلاً كما فعله صاحب «التَّوضيح».

* * *

(فصل

في أفعال النبي ﷺ سوى الزلة

أربعة) أقسام:

(مباح ومستحب وواجب وفرض).

وإنّما استثنى الزلة؛ لأنّ البابَ لبيان اقتداء الأمّة بها، والزلةُ ليست ممّا يُقتدى به، وهي اسم لفعل حرام وَقَعَ فيه بسبب القصد لفعل مباح، فلم يكن قصده للحرام ابتداءً، ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل مَن أحنى في الطريق فخر منه، ثم قام عاجلاً فما كان من قصده الخرور، وما استقرّ عليه، كما كان من قصدِ موسى عليه السلام بالضرب تأديب القبطي، فقضى عليه بالقتل، فلم يكن القتل مقصوده، ولم يبق عليه، بل ندم وقال: هذا من عمل الشيطان.

ولكن هذا التقسيم بالنسبة إلينا، وإلا ففي حقّه ﷺ لم يكن شيءٌ واجبٌ اصطلاحي؛ لأنه ما ثبت بدليلٍ فيه شبهة، وكانت الدلائلُ كلُّها قطعية في حقّه.

ثم إنهم اختلفوا في اقتداءِ أفعال لم تصدر عنه ﷺ سهواً، ولم تكن له طبعاً، ولم تكن مخصوصة به.

فقال بعضهم: يجب التوقُّف فيه حتى يظهر أنّ النبي ﷺ على أيِّ وجهٍ فعله من الإباحة والندب والوجوب.

وقال بعضهم: يجب اتّباعه ما لم يقم دليلُ منع.

وقال الكرخي ﷺ: يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دلّ الدليلُ على الوجوب والندب، والمصنف ﷺ ترك هذا كلّه وبيّن ما هو المختار عنده، فقال:

(والصحيح عندنا أنّ ما علمنا من أفعاله ﷺ واقعاً على جهة) من الوجوبِ أو الندب أو الإباحة **(نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة)** حتى يقوم دليل الخصوص، فما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا، وما كان مندوباً عليه يكون مندوباً علينا، وما كان مباحاً له يكون مباحاً لنا.

(وما لم نعلم على أية جهة فعله، قلنا: فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة)؛ لأنه لم يفعل حراماً، ولا مكروهاً البتة، فلا بُدّ أن يكون مباحاً.

* * *

[أقسام الوحي]

ولَمّا فرغ من تقسيمِ السنّة في حقّنا شرع في تقسيمها في حقِّه، وفي بيانِ طريقتِهِ في إظهار أحكام الشرع بالوحي فقال:

(الوحي نوعان: ظاهر، وباطن.

فالظاهر ثلاثة أنواع:

الأول: ما ثبت بلسان الملك)، وهو جبريل عليه السلام **(فوقع بسمعِهِ بعد علمِه بالمبلغ)**: أي سمع النبيّ ﷺ بعد علم النبيّ ﷺ بأنّه جبريل عليه السلام **(بآيةٍ قاطعةٍ)** تُنافي الشَّكَّ والاشتباه في أنّه جبريلُ عليه السلام أو لا.

(وهو الذي أنزل عليه بلسانِ الرُّوحِ الأمين عليه السلام)، يعني القرآن الذي، قال الله تعالى في حقِّه: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[النحل:١٠٢].

والثاني: ما بيَّنه بقوله: **(أو ثبت عنده ﷺ بإشارةِ الملكِ من غيرِ بيانٍ بالكلامِ)**، كما قال ﷺ: «إن روحَ القدس نفث في رَوعي، أنّ نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها»(١).

والثَّالثُ: ما بَيَّنَه بقوله: **(أو تَبدَّى لقلبه بلا شبهةٍ بإلهام من الله تعالى بأن أرآه بنورٍ من عنده)**، وهذا هو المسمّى بالإلهام، ويشترك فيه الأَولياء أَيضاً، وإن كان إلهامُهم يحتمل الخطأُ والصَّواب، وإلهامه ﷺ لا يحتمل إلا الصواب.

ولم يذكر ما كان بالهاتف؛ لأنّه لم يكن من شأنِهِ ﷺ، أو لم تثبت به أحكام الشَّرع.

---

(١) قال ﷺ: (إن روح القدس نفث في رُوِّعي إن نفساً لم تمت حتى تستكمل رزقها وأجلها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب) في مسند الشافعي ص٢٣٣.

وكذا لم يذكر ما كان في المنام؛ لأنّه كان في ابتداءِ النُّبوةِ لم تثبت به أحكام الشَّرع.

(**والباطنُ: ما يُنالُ بالاجتهادِ بالتَّأمُّلِ في الأحكامِ المنصوصة**) بأن يستنبطَ علّةً في الحكم المنصوص، ويقيس عليه ما لم يعلم في حاله بالنصّ، كما كان شأن سائر المجتهدين، (**فأبى بعضُهم أن يكون هذا من حظِّه ﷺ**)؛ لأنّ اللهَ تعالىٰ قال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[النجم:٤]، فكلُّ ما تكلَّمَه لا بُدّ أن يكون ثابتاً بالوحي، والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شأنه.

والجواب: أنّ المرادَ بهذا الوحي هو القرآن دون كلِّ ما تَكَلَّمَ به، ولئن سُلِّم أنّه عامٌّ فلا نُسلِّم أنَّ اجتهادَه ليس بوحي، بل وهو وحي باطنٌ باعتبارِ المآلِ والقرارِ عليه.

(**وعندنا: هو مأمورٌ بانتظارِ الوحي، فيما لم يوحَ إليه**): أي إذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه أن ينتظرَ الوحيَ أوّلاً لجوابها إلىٰ أن يخافَ فوت الغرض، (**ثمّ العمل بالرَّأي بعد انقضاءِ مدّةِ الانتظارِ**)، فإن كان أصابَ في الرَّأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة، وإن كان أَخطأ في الرَّأي ينزلُ الوحي للتنبيه علىٰ الخطأ، وما تقرَّر علىٰ الخطأ قطّ بخلاف سائر المجتهدين فإنّهم إن أخطؤوا يبقىٰ خطؤهم إلىٰ يوم القيامة.

وهذا معنىٰ قوله: (**إلا أنه ﷺ معصومٌ عن القرارِ عن الخطأِ بخلافِ ما يكون من غيره من البيان بالرَّأي**) من مجتهدي الأمّة فإنّهم يُقرُّرون علىٰ الخطأ، ولا يُعصمون عن القرار عليه، ونظائرُه كثيرةٌ في كتبِ الأصول.

منها: أنه لمّا أسر أَسارىٰ بدر وهم سبعون نفر من الكفّار، فشاور النبي ﷺ

أصحابه في حقّهم، فتكلّم كلّ منهم برأيه، فقال أبو بكر ﵁: هم قومك وأهلك خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم أحراراً لعلهم يوفقون للإسلام بعد ذلك، وقال عمر ﵁: مكن نفسك من قتل عبَّاس، ومكن عليّ من قتل عقيل، ومكنّي من قتل فلان، ليقتل كلَّ واحدٍ منا قريبه، فقال ﷺ: «إن الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة، مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم حيث قال: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ وَمَنۡ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣٦﴾ [إبراهيم:٣٦]، ومثلك يا عمر كمثل نوح ﵇ حيث قال: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ٢٦﴾ [نوح:٢٦]»[1].

(١) فعن عبد الله ﵁، قال: «لما كان يوم بدر، قال ﷺ: ما تقولون في هؤلاء الأسرىٰ؟ قال: فقال أبو بكر: يا رسول الله، قومك وأهلك، استبقهم، واستأن بهم، لعل الله أن يتوب عليهم، وقال عمر: يا رسول الله، أخرجوك وكذبوك، قربهم فاضرب أعناقهم، وقال عبد الله بن رواحة: يا رسول الله، انظر وادياً كثير الحطب، فأدخلهم فيه، ثم أضرم عليهم ناراً، فقال العباس: قطعت رحمك، فدخل رسول الله ﷺ، ولم يرد عليهم شيئاً، فقال ناس: يأخذ بقول أبي بكر، وقال ناس: يأخذ بقول عمر، وقال ناس: يأخذ بقول عبد الله بن رواحة، فخرج عليهم رسول الله ﷺ، فقال: إن الله ليلين قلوب رجال فيه، حتىٰ تكون ألين من اللبن، وإن الله ليشد قلوب رجال فيه، حتىٰ تكون أشد من الحجارة، وإن مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم ﵇، قال: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ وَمَنۡ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣٦﴾ [إبراهيم:٣٦]، ومثلك يا أبا بكر كمثل عيسىٰ ﵇ قال: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١١٨﴾ [المائدة:١١٨]، وإن مثلك يا عمر كمثل نوح قال: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ٢٦﴾ [نوح: ٢٦]، وإن مثلك يا عمر كمثل موسىٰ، قال: رب ﴿وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ ٨٨﴾ [يونس: ٨٨]، أنتم عالة، فلا ينفلتن منهم أحد إلا بفداء، أو ضربة عنق» في مسند أحمد٦: ١٣٨، ومصنف ابن أبي شيبة١: ٣٤٤.

وعن ابن عباس ﵄، قال ﷺ لأبي بكر وعمر ﵄: «ألا أخبركما بمثلكما في الملائكة، ومثلكما في الأنبياء مثلك يا أبا بكر في الملائكة مثل ميكائيل، ينزل بالرحمة، ومثلك في الأنبياء مثل إبراهيم قال: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ وَمَنۡ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣٦﴾ [إبراهيم:٣٦]. ومثلك يا عمر في الملائكة مثل

ثمّ استقرّ رأيه عليه السلام على رأي أبي بكر رضي الله عنه فأمر بأخذ الفداء، وقال: تستشهدون في أحدٍ بعددهم، فقالوا: قبلنا، فلما أخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال:٦٨].

فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبكى الصحابة رضي الله عنهم كلهم، وقالوا: لو نزل العذاب ما نجا منا أحد إلا عمر رضي الله عنه ومعاذ بن سعد رضي الله عنه، فظهر أنّ الحقَّ هو رأي عمر رضي الله عنه، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أخطأ حين عمل برأي أبي بكر رضي الله عنه، لكنّه لم يقرر على الخطأ، بل تنبّه عليه بإنزال الآيات، وأمضى الحكم على الفداء وأمر بأكله ولم يأمر برد الفداء وحرمته.

وهذا هو الفرق بين نزول النصّ بخلاف الرأي، وبين ظهوره بخلافه، فإنّ في الأول لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به.

(وهذا كالإلهام)، الفرق بين اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من المجتهدين، كالفرق بين إلهام النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الأولياء.

(فإنّه حجةٌ قاطعةٌ في حقِّه وإن لم يكن في حقّ غيره بهذه الصفة)، فإلهامُه قسم من الوحي يكون حجةً متعديةً إلى عامّة الخلق، وإلهام الأولياء حجّة في حقّ

جبريل عليه السلام، ينزل بالشدة والبأس والنقمة على أعداء الله، ومثلك في الأنبياء كمثل نوح عليه السلام، قال: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾﴾ [نوح: ٢٧] الآية» في حلية الأولياء٤: ٣٠٤، وقال الأصفهاني: غريب من حديث سعيد بن جبير تفرد به رباح عن ابن عجلان.

أنفسهم إن وافق الشريعة، ولم يتعدّ إلى غيرهم إلا إذا أخذنا بقولهم: بطريق الآداب.

ثمّ شرع في بحث شرائع مَن قبلنا من جهةِ أنها ملحقة بالسنةٌ، واختلف فيها، فقال بعضهم: تلزم علينا مطلقاً، وقال بعضُهم: لا تلزمنا قطّ، والمختارُ هو ما ذكره المصنف رضي الله عنه:

(وشرائعُ من قبلنا تلزمنا إذا قصَّ اللهُ علينا أو رسولُه من غير إنكار)، فإنّه إذا لم يقصّ الله علينا، بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط لا تلزمنا؛ لأنهم حرفوا التوراة والإنجيل كثيراً، وأدرجوا فيهما أحكاماً بهوى أنفسهم فلم يتيقّن أنها من عند الله تعالى، وكذا إذا قصّ اللهُ علينا.

ثمّ أنكر علينا بعد نقل القصّة صريحاً بأن لا تفعلوا مثل ذلك، أو دلالةً بأن ذلك كان جزاء ظلمهم، فحينئذٍ يحرم علينا العمل به، وهذا أصلٌ كبير لأبي حنيفة رضي الله عنه يتفرّع عليه أكثر الأحكام الفقهية، فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة.

قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ﴾ [المائدة:٤٥]: أي على اليهود في التوراة أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص، فهذا كلُّه باق علينا، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [القمر:٢٨]: أي بين ناقة صالح عليه السلام وقومه يستدلّ به على أنّ القسمةَ بطريق المهايأة جائزة.

وهكذا قوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ﴾ [النمل:٥٥]، وذلك في حقّ قوم لوط عليه السلام يدلّ على حرمة اللواطة علينا.

ومثال ما أنكره علينا بعد القصّة قوله تعالىٰ: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[النساء:١٦٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ﴾ [الأنعام:١٤٦]، ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ﴾ [الأنعام:١٤٦]، فعُلم أنه لم يكن حرام علينا.

ثمّ هذه الشرائع التي تلزمنا إنّما تلزمنا **(على أنها شريعة لرسولنا ﷺ)** لا على أنّها شرائع للأنبياء السابقة؛ لأنها إذا قُصّت في كتابنا بلا إنكارٍ صارت تلك جزاء من ديننا، وقد قال الله تعالىٰ لنبينا ﷺ: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾.

* * *

[تقليد الصحابي]

ثمّ شرع في بيان تقليد الصحابة ﷺ إلحاقاً بأبحاث السنة فقال:

(وتقليد الصحابي ﷺ واجبٌ يتركُ به القياس): أي قياسُ التابعين ومَن بعدهم؛ لأنّ قياسَ الصحابي ﷺ لا يُتركُ بقول صحابي ﷺ آخر لاحتمال السماع من الرسول ﷺ، بل هو الظاهرُ في حقّه وإن لم يُسند إليه، ولئن سُلِّم أنه ليس مسموعاً منه، بل هو رأيه، فرأي الصحابة ﷺ أقوىٰ من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا أحوال التنزيل، وأسرار الشريعة، فلهم مزيةٌ علىٰ غيرهم.

(وقال الكرخيُّ ﷺ: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس)؛ لأنه حينئذٍ يتعيّن جهة السماع منه، بخلاف ما إذا كان مدركاً بالقياس؛ لأنه يحتمل أن يكون هو رأيه وأخطأ فيه، فلا يكون حجّة علىٰ غيره.

(وقال الشَّافعي ﷺ: لا يُقلّد أحدٌ منهم) سواء كان مدرك بالقياس أو لا؛ لأنّ الصحابة ﷺ كان يخالف بعضُهم بعضاً، وليس أحدُهم أولىٰ من الآخر، فتعيّن البطلان.

(وقد اتفق عملُ أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس)، يعني أنّ أبا حنيفة ﷺ وصاحبيه كلّهم متفقون بتقليد الصحابي، **(كما في أقلّ الحيض)**، فإن العقلَ قاصر بدركه فعملنا جميعاً بما قالت عائشة رضي الله عنها: «أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها، وأكثره عشرة».

(وشراء ما باع بأقلّ مما باع) قبل نقد الثَّمن الأوَّل، فإن القياس يقتضي جوازه، ولكنّا قلنا: بحرمته جميعاً عملاً بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة، وقد باعت بستمئة بعدما شرت بثمانمئة من زيد بن أرقم: «بئسما شريت

واشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أنّ الله تعالى أبطل حجّه وجهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب»[1].

(واختلف عملهم في غيره): أي عمل أصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس، وهو ما يدرك بالقياس، فإنه حينئذٍ بعضُهم يعملون بالقياس، وبعضُهم يعملون بقول الصَّحابيّ رضي الله عنه.

(كما في إعلام قدر رأس المال) فإن أبا حنيفة رضي الله عنه يشترط إعلام قدر رأس المال في السلم، وإن كان مشاراً إليه عملاً بقول عمر رضي الله عنه، وأبو يوسف ومحمد رضي الله عنهما لم يشرطا عملاً بالرأي؛ لأن الإشارة أبلغ في التعريف من التسمية، وهي كفاية فلا يحتاج إلى التسمية.

(والأجير المشترك): كالقصّار إذا ضاع الثوب في يده فإنّهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليداً لعلي رضي الله عنه حيث ضمّن الخيّاط صيانة لأموال الناس، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إنه أمين فلا يضمن كالأجير الخاص لما ضاع في يده، فهو أخذ بالرأي، وأما فيما لا يُمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق.

---

(١) فعن العالية، قالت: «خرجت أنا وأمّ محبة إلى مكة فدخلنا على عائشة فسلمنا عليها، فقالت لنا: من أنتن؟ ، قلنا: من أهل الكوفة، قالت: فكأنها أعرضت عنا، فقالت لها أم محبة: يا أم المؤمنين كانت لي جارية وإني بعتها من زيد بن أرقم الأنصاري بثمانمائة درهم إلى عطائه، وإنه أراد بيعها فابتعتها منه بستمائة درهم نقداً، قالت: فأقبلت علينا، فقالت: بئسما شريت وما اشتريت، فأبلغي زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب ، فقالت لها: أرأيت إن لم آخذ منه إلا رأس مالي؟، قالت: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]» في سنن الدارقطني٣: ٤٧٧، وسنن البيهقي الكبرى٥: ٥٣٩.

(وهذا الاختلاف) المذكورُ بين العلماء في وجوبِ التقليد وعدمه **(في كلِّ ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غيرِ أن يثبتَ أنّ ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلماً له)**، يعني في كلّ ما قال صحابي قولاً، ولم يبلغ غيره من الصحابة ﷺ، فحينئذٍ اختلف العلماء في تقليده، بعضهم: يقلدونه، وبعضهم: لا.

وأمّا إذا بلغ صحابياً آخر، فإنه لا يخلو إما أن يسكت هذا الآخر مسلماً له، أو خالفه، فإن سكت كان إجماعاً، فيجب تقليد الإجماع باتفاق العلماء، وإن خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين، فللمقلدِ أن يعمل بأيهما شاء، ولا يتعدّىٰ إلىٰ الشق الثالث؛ لأنه صار باطلاً بالإجماع المركّب من هذين الخلافين علىٰ بطلان القول الثالث، هكذا ينبغي أن يُفهم هذا المقام.

(وأمّا التابعيّ فإن ظهرت فتواه في زمنِ الصحابة ﷺ كشريح كان مثلَهم عند البعض)، وهو الأصحّ فيجب تقليدُه كما رُوِي أنّ عليّاً ﷺ تحاكم إلىٰ شريح القاضي في أيّام خلافتِه في درعه، وقال: «درعي عرفتُها مع هذا اليهودي، فقال شريح لليهودي: ما تقول؟ قال: درعي، وفي يدي فطلب شاهدين من عليّ ﷺ فأتىٰ علي ﷺ بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح، فقال شريح: أمّا شهادة مولاك فقد أجزتها لك؛ لأنه صار معتقاً، وأمّا شهادة ابنك لك فلا أُجيزها لك»[1].

---

(١) فعن شريح، قال: «لما توجه علي إلىٰ حرب معاوية، افتقد درعاً له، فلما انقضت الحرب ورجع إلىٰ الكوفة أصاب الدرع في يد يهودي يبيعها في السوق، فقال له علي: يا يهودي، هذه الدرع درعي، لم أبع ولم أهب، فقال اليهودي: درعي وفي يدي، فقال علي: نصير إلىٰ القاضي. فتقدما إلىٰ شريح، فجلس علي جنب شريح وجلس اليهودي بين يديه، فقال علي: لولا أن خصمي ذمي لاستويت معه في المجلس، سمعت رسول الله ﷺ يقول: صغروا بهم كما صغر الله بهم، فقال شريح: قل يا أمير

وكان من مذهب علي ﷺ أنه يجوز شهادة الابن للأب، وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي ﷺ، فسَلَّم الدِّرع لليهودي، فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه فقضى عليه فرضي به، صَدَقْتَ والله إنّها لدرعك، وأسلم اليهودي فسلَّم الدرعَ عليٌّ ﷺ لليهودي ووهبه فرساً، وكان معه حتى استشهد في حرب صفين.

وهكذا مسروق ﷺ كان تابعياً خالف ابن عباس ﷺ في مسألة النذر بذبح الولد، فإنّ ابنَ عبّاس يقول: «مَن نذر بذبح الولدِ يلزمه مئة إبل قياساً على ديةِ النفس، فقال مسروق: لا بل يلزمه ذبح شاة» استدلالاً بفداء إسماعيل ﷺ فلم يُنكره أحد فصار إجماعاً.

وروي عن أبي حنيفة ﷺ إنّي لا أُقلِّد التابعيّ؛ لأنهم رجالٌ ونحن رجالٌ؛ لأنّ قولَ الصحابي ﷺ إنما يُقبل لاحتمال السماع وإصابة رأيهم ببركة صحبة النبيّ ﷺ، وهو مفقودٌ في التَّابعي، وهو مختار شمس الأئمة، وهذا كلُّه إن ظهرت فتواه ضمن الصَّحابة ﷺ، وإن لم تظهر فتواه، ولم يزاحمهم في كان الرَّأي مثل سائر أئمة الفتوى لا يصحّ تقليده.

ولمّا فَرَغ من أقسام السنة شَرَعَ في بيان الإجماع فقال:

* * *

المؤمنين، فقال: نعم، إن هذه الدرع التي في يد اليهودي درعي، لم أبع ولم أهب. فقال شريح: ما تقول يا يهودي؟ فقال: درعي وفي يدي، فقال شريح: يا أمير المؤمنين بينة، قال: نعم، قنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعي، قال: شهادة الابن لا تجوز للأب» في حلية الأولياء ٤: ١٤٠.

باب الإجماع

وهو في اللُّغة الاتفاق.

وفي الشَّريعة: اتفاقُ مجتهدين صالحين من أمّة محمد ﷺ في عصرٍ واحدٍ على أمرٍ قولي أو فعلي.

(ركنُ الإجماع نوعان:

١. **عزيمةٌ: وهو التَّكلُّم منهم بما يوجب الاتّفاق)**: أي اتّفاقُ الكلّ على الحكم بأن يقولوا: أَجمعنا على هذا إن كان ذلك الشَّيء من باب القول: **(أو شروعُهم في الفعلِ إن كان من بابه)**: أي كان ذلك الشَّيءُ من باب الفعل، كما إذا شرع أهلُ الاجتهاد جميعاً في المضاربة أو المزارعة أو الشَّركة كان ذلك إجماعاً منهم على شرعيتها.

٢. **(ورخصةٌ: وهو أن يتكلّم، أو يفعل البعض دون البعض)**: أي يتفق بعضُهم على قول، أو فعل، وسكت الباقون منهم، ولا يردّون عليهم بعد مُضي مُدّة التَّأمل، وهي ثلاثةُ أَيَّام أو مجلسُ العلم، ويُسمّى هذا إجماعاً سكوتياً، وهو مقبول عندنا.

(وفيه خلاف الشَّافعيّ ﷺ)؛ لأنّ السُّكوت كما يكون للموافقةِ يكون للمهابةِ، ولا يدلُّ على الرَّضا، كما رُوِي عن ابن عبّاس ﷺ أنّه «خالف عمر ﷺ في

مسألة العول، فقيل له: هلا أظهرت حُجّتك على عمر ﷺ؟ فقال: كان رجلاً مهيباً فهبته، ومنعتني درّته»[1].

والجواب: أنّ هذا غير صحيح؛ لأنّ عمرَ ﷺ كان أشدّ انقياداً لاستماع الحقّ من غيره حتى كان يقول: «لا خير فيكم ما لم تقولوا، ولا خير لي ما لم أسمع»، وكيف يظنّ في حقّ الصَّحابة ﷺ التقصير في أمور الدِّين، والسُّكوت عن الحقّ في موضع الحاجة، وقد قال ﷺ: «السَّاكت عن الحقّ شيطانٌ أخرسٌ»[2].

---

(١) فعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: «دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً، لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، إذا ذهب نصف ونصف، فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا أبا عباس، من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب ﷺ، قال: ولم؟ قال: لما تدافعت عليه، وركب بعضها بعضا، قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم، والله ما أدري أيكم قدم الله، ولا أيكم أخر، قال: وما أجد في هذا المال شيئا أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص، ثم قال ابن عباس: وايم الله، لو قدم من قدم الله، وأخر من أخر الله، ما عالت فريضة، فقال له زفر: وأيهم قدم وأيهم أخر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة: الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن، لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان، والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى مَن قدَّم الله فريضة كاملة ثم قسم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله، قال ابن إسحاق: فقال لي الزهري: وايم الله، لولا أنه تقدمه إمام هدى كان أمره على الورع ما اختلف على ابن عبَّاس اثنان من أهل العلم» في سنن البيهقي الكبرى٦: ٤١٤.

(٢) هذا قول لأبي علي الدقاق، ففي شرح مسلم للنووي٢: ١٩: « قال القشيري: الصمت بسلامة، وهو الأصل، والسكوت في وقته صفة الرجال، كما أنّ النطق في موضعه من أشرف الخصال قال: وسمعت أبا علي الدقاق يقول: مَن سكت عن الحق، فهو شيطان أخرس، قال: فأما إيثار أصحاب المجاهدة السكوت، فلما علموا ما في الكلام من الآفات، ثم ما فيه من حظ النَّفس وإظهار صفات

(**وأهلُ الإجماع مَن كان مجتهداً**) صالحاً، (**إلا فيما يُستغنى فيه عن الاجتهاد، وليس فيه هوى ولا فسق**) صفةٌ لقوله: مُجتهداً كأنّه قال: أهلُ الإجماع مَن كان مجتهداً صالحاً، إلا فيما يستغنىٰ عن الرأي فإنّه لا يشترط فيه أهل الاجتهاد، بل لا بُدّ فيه من اتفاق الكلِّ من الخواصّ والعوامّ حتىٰ لو خالف واحدٌ منهم لم يكن إجماعاً كنقل القرآن، وأعدادِ الرَّكعات، ومقاديرِ الزَّكاة، واستقراضِ الخبز والاستحمام.

وقال أبو بكر الباقلانيّ[1]: إن الاجتهادَ ليس بشرطٍ في المسائل الاجتهادية أيضاً، ويَكفي قول العوام في انعقاد الإجماع.

والجواب: أنهم كالأنعام وعليهم أن يُقلّدوا المجتهدين، ولا يُعتبر خلافٌ فيما يجب عليهم من التَّقليد.

(**وكونه من الصحابة ﷺ أو من العترة لا يُشترط**)، يعني قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة ﷺ؛ لأنّ النبيّ ﷺ مدحهم وأثنىٰ عليهم الخير، فهم الأصول في علم الشريعة، وانعقاد الأحكام.

وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترته ﷺ: أي نسلُه وأهل قرابته؛ لأنه ﷺ قال: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي»[2].

المدح، والميل إلىٰ أن يتميّز من بين أشكاله بحسن النطق، وغير هذا من الآفات، وذلك نعت أرباب الرياضة، وهو أحد أركانهم في حكم المنازلة وتهذيب الخلق».

(١) وهو محمد بن الطيب بن محمد البصري البغدادي، أبو بكر، المعروف بالباقلاني، له: «مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة»، و«إعجاز القرآن»، و«الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به»، و«أسرار الباطنية»، (٣٣٨-٤٠٣هـ). ينظر: مرآة الجنان٣: ٦، والنجوم ٤: ٤٠٣.

(٢) فعن جابر بن عبد الله ﷺ: «رأيت رسول الله ﷺ في حجته يوم عرفة، وهو علىٰ ناقته القصواء يخطب، فسمعته يقول: يا أيها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي» في سنن الترمذي٥: ٦٦٢، والسنن الكبرىٰ للنسائي٧: ٣١٠.

وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط، بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه، وما ذكرتم إنّما يدل على فضلهم، لا على أنّ إجماعَهم حجّة دون غيرهم.

(وكذا أهل المدينة، أو انقراض العصر): أي كذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهل المدينة، أو انقراض عصرهم.

قال مالك ﷺ: يُشترطُ فيه كونُهم من أهل المدينة؛ لأنه ﷺ قال: «إنّ المدينةَ تنفي خبثها، كما ينفي الكير خبث الحديد»، والخطأُ أيضاً خبثٌ، فيكون منفياً عنها.

والجواب: أن ذلك لفضلهم، ولا يكون دليلاً على أنّ إجماعَهم حجّةٌ لا غير.

وقال الشَّافعيّ ﷺ: يشترطُ فيه انقراض العصر، وموت جميع المجتهدين، فلا يكون إجماعُهم حجةً ما لم يموتوا؛ لأنّ الرُّجوعَ قبلَه محتملٌ، ومع الاحتمالِ لا يثبت الاستقرار.

قُلنا: النُّصوصُ الدالّةُ على حُجيّة الإجماعِ لا تفصل بين أن يموتوا أو لم يموتوا.

(وقيل: يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة ﷺ)، يعني إذا اختلف أهل عصر في مسألة وماتوا عليه، ثم يريد مَن بعدهم أن يجمعوا على قولٍ واحدٍ منها قيل: لا يجوز ذلك الإجماع عند أبي حنيفة ﷺ.

(وليس كذلك في الصحيح)، بل الصحيحُ أنه ينعقد عنده إجماعٌ متأخر، ويرتفع الخلافُ السابقُ من البين.

ونظيره: مسألة: بيع أمّ الولد، فإنّه عند عمر ﷺ لا يجوز، وعند عليّ ﷺ يجوز، ثمّ بعد ذلك أجمعوا على عدم جواز بيعها، فإن قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد ﷺ؛ لأنه مخالف للإجماع اللاحق، ويجوز عند أبي حنيفة ﷺ في رواية الكرخي عنه لأجل الاختلاف السابق.

وأبو يوسف ﷺ في رواية معه، وفي رواية مع محمد ﷺ.

(والشرطُ اجتماعُ الكلّ، وخلافُ الواحدِ مانعٌ كخلاف الأكثر)، يعني في حين انعقاد الإجماع لو خالف واحدٌ كان خلافُه معتبراً، ولا ينعقدُ الإجماع؛ لأنّ لفظَ الأمة في قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضَّلالة»[1] يتناول الكلّ، فيحتمل أن يكون الصَّواب مع المخالف.

وقال بعضُ المعتزلة: ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر؛ لأنّ الحقَّ مع الجماعة؛ لقوله ﷺ: «يدُ الله على الجماعة، فمَن شَذَّ شذَّ في النار»[2].

والجواب: أنّ معناه بعد تحقُّق الإجماع مَن شَذَّ وخَرجَ منه دخلَ في النار.

(وحكمُه في الأصل:

أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين)، يعني أنّ الإجماعَ في الأمورِ الشَّرعيّة في الأصل يُفيد اليقين والقطعيّة فيكفر جاحده، وإن كان في بعضِ

---

(١) فعن أنس ﷺ، قال ﷺ: «إنَّ أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسَّواد الأعظم» في سنن ابن ماجه٢: ١٣٠٣، ومسند الشَّاميين ٣: ١٩٦، ومسند عبد بن حميد ١:٣٦٧، والكامل ٦: ٣٢٨، وغيرها.

(٢) فعن ابن عمر ﷺ، قال ﷺ: «إنَّ الله لا يجمع أُمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النَّار» في سنن الترمذي ٤: ٤٦٦، ومسند أحمد ٦: ٣٩٦، والمستدرك ١: ٢٠١، والمعجم الكبير ٢: ٢٨٠، وينظر: نظم المتناثر ١: ٢٠٨، وغيره

المواضع بسببِ العارض لا يفيد القطع كالإجماع السكوتي؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [البقرة:١٤٣]، وصفهم بالوسطية وهي العدالة، فيكون إجماعُهم حجّة.

وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١١٠]، والخيرية إنّما تكون باعتبار كمالهم في الدين، فيكون إجماعُهم حجّة، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء:١١٥]، فجعلت مخالفةُ المؤمنين مثل مخالفة الرسول ﷺ، فيكون إجماعُهم كخبر الرسول ﷺ حجّةً قطعيّة وأمثاله.

وقد ضلّ بعضُ المعتزلةِ والرَّوافضِ فقالوا: إنّ الإجماعَ ليس بحجّة؛ لأنّ كلَّ واحدٍ منهم يحتمل أن يكون مخطئاً، فكذا الجميعُ، ولا يدرون قوّة الحبل المؤلّف من الشعرات وأمثاله.

ثم إنهم اختلفوا في أنّ الإجماعَ هل يُشترط في انعقادِه أن يكون له داع مُقدَّمٌ عليه من دليل ظنيّ، أو ينعقد فجاءةً بلا دليلٍ باعثٍ عليه بإلهام وتوفيق من الله، بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً، ويوفقهم لاختيارٍ الصواب.

فقيل: لا يُشترط له الدَّاعي، والأصحُّ المختارُ أنه لا بُدّ له من داعٍ علىٰ ما قال المصنف:

(والدَّاعي قد يكون من أَخبار الآحاد أو القياس).

أمّا أَخبارُ الآحاد، فكإجماعهم علىٰ عدمِ جواز بيعِ الطَّعام قبل القّبض، والدَّاعي إليه قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطَّعام قبل القبض»(١).

---

(١) في صحيح البخاري٢: ٧٥١: بلفظ: «أمّا الذي نهىٰ عنه النبيّ ﷺ فهو الطعام أن يُباع حتىٰ يقبض»، كما سبق.

وأمّا القياسُ فكإجماعِهم علىٰ حرمةِ الرِّبا في الأَرز، والدَّاعي إليه القياس علىٰ الأشياء السِّتّة.

وفي قوله: قد يكون؛ إشارةٌ إلىٰ أنّ الدَّاعي قد يكون من الكتاب أيضاً: كإجماعِهم علىٰ حرمة الجدّات وبنات البنات؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾[النساء:٢٣] ، وقيل: لا يجوز ذلك عند وجود الكتاب والسنة المشهورة، ولا يحتاج إلىٰ الإجماع.

ثمّ بَيَّن المصنف ﷺ أنه لا بُدّ لنقل الإجماع أيضاً من الإجماع فقال: **(وإذا انتقل إلينا إجماع السَّلف بإجماع كلّ عصر على نقلِه كنقل الحديث المتواتر)**، فيكون موجباً للعلم، والعمل قطعاً كإجماعهم علىٰ كون القرآنِ كتاب الله تعالىٰ وفرضية الصلاة وغيرها.

(وإذا انتقل إلينا بالإفراد كان كنقل السُّنّة بالآحاد)، فإنه يوجب العملَ دون العلم مثل خبر الآحاد: كقول عبدة السَّلماني: اجتمع الصَّحابة ﷺ علىٰ محافظة الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت، وتوكيد المهر بالخلوةِ الصَّحيحة.

ولم يتعرّض لتمثيله بالحديث المشهور؛ إذ لا فرق بينه وبين المتواتر إلاّ بعدم اشتهاره في قرنِ الصَّحابة ﷺ، وهذا لم يستقم هنا؛ لأنّ الإجماعَ لم يكن في زمنِ الرَّسول ﷺ، وإنّما يكون في زمنِ الصَّحابة ﷺ فبعده ليس إلاّ آحادٌ أو متواترٌ.

(ثم هو على مراتب): أي الإجماعُ في نفسِهِ مع قطعِ النَّظر عن نقله، له مراتبٌ في القوّةِ والضَّعفِ واليقينِ والظنّ.

(**فالأقوى إجماعُ الصَّحابة ﷺ نصّاً**) مثل أن يقولوا جميعاً: أجمعنا علىٰ كذا، (**فإنّه مثل الآية والخبر المتواتر**) حتىٰ يكفر جاحده، ومنه الإجماعُ علىٰ خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

(**ثمّ الذي نصّ البعضُ وسكت الباقون**) من الصَّحابة رضي الله عنهم، وهو المُسمّىٰ بالإجماعِ السُّكوتي، ولا يَكفر جاحدُه، وإن كان من الأدلةِ القطعيّة.

(**ثم إجماع مَن بعدهم**): أي بعد الصَّحابة رضي الله عنهم من أهل كل عصر (**على حكم لم يظهر فيه خلاف مَن سبقهم**) من الصَّحابة رضي الله عنهم فهو بمنزلةِ الخبرِ المشهور يفيد الطَّمأنينة دون اليقين.

(**ثمّ إجماعُهم على قولٍ سبقهم فيه مخالف**)، يعني اختلفوا أوّلاً علىٰ قولين، ثمّ أجمع مَن بعدهم علىٰ قولٍ واحدٍ، فهذا دون الكلّ، فهو بمنزلةِ خبرِ الواحد يوجب العمل دون العلم، ويكون مُقدّماً علىٰ القياس كخبر الواحد.

(**والأمّة إذا اختلفوا في مسألةٍ**) في أي عصر كان (**على أقوالٍ كان إجماعاً منهم على أن ما عداها كان باطلاً**)، ولا يجوز لَمن بعدهم إحداثُ قولٍ آخر كما في الحاملِ المتوفّىٰ عنها زوجها قيل: تعتدّ بعدّة الحامل، وقيل: بأبعد الأجلين، ولا يجوز أن تعتدّ بعدّة الوفاة إذا لم تكن أبعد الأجلين.

(**وقيل: هذا في الصحابة ﷺ خاصّة**): أي بطلانُ القول الثالث في الصحابة رضي الله عنهم فقط، فإنّهم إن اختلفوا علىٰ قولين كان إجماعاً علىٰ بطلان القول الثالث دون سائر الأمة، ولكن الحقّ أنّ بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كلّ عصر، وهذا يُسمّىٰ إجماعا مركباً؛ لأنه نشأ من اختلاف قولين، وهو أقسام:

قسم منها يُسمّىٰ بعدم القائل بالفصل، وقد بيّنها صاحبُ «التوضيح» بما لا يتصوَّر المزيد عليه.

وعندي أنّ هذا الأصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الأربعة، وبطلان الخامس المستحدث، ولكن يرد عليه أنه إن أريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد، فينبغي أن يكون مذهب الشَّافعي وأحمد بن حنبل ﷺ باطلا حين اختلف أبو حنيفة ﷺ مع مالك في زمان واحد، وإن أريد بالاختلاف أعم من أن يكون في زمان واحد أم لا؟ فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشَّافعي وأحمد بن حنبل ﷺ.

والجواب عنه صعب، وقد بالغت في تحقيقه في «التَّفسير الأحمدي»، وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني إلىٰ مثله أحد فطالعه إن شئت.

ولمّا فرغ المصنف عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس فقال:

* * *

باب القياس

(والقياس في اللغة: التَّقدير.

وفي الشَّرع: تقديرُ الفرع بالأصل في الحكم والعلّة).

وإنّما فَسَّرَ بهذا التَّفسير؛ لأنَّه أقرب إلىٰ اللُّغة بقلّة التَّغيير، وما يتوهم أنّه لا يشمل القياس بين المعدومين: كقياس عديم العقل بسبب الجنون علىٰ عديم العقل بسبب الصِّغر؛ لأنه لا يطلق عليه الفرع والأصل فباطل؛ لأنا لا نُسَلِّم أنّه لا يُطْلَقُ الأصلُ والفرع علىٰ المعدوم.

وقيل: هو تعديةُ الحكم من الأصل إلىٰ الفرع، وهو باطل؛ لأنّ حكم الأصل قائم به لا يتعدَّىٰ منه، وإنّما يتعدَّىٰ مثلُه.

ولذا قيل: هو إبانةُ مثل حكم أحد المذكورين بمثل علّته في الآخر.

واختير لفظ: الإبانة؛ لأنّ القياسَ مظهرٌ لا مثبت.

وزيد لفظ: المثل؛ لأنّ المعدَّىٰ هو مثل الحكم لا عين الحكم.

(وإنّه حجّة نقلاً وعقلاً)، وإنّما قال هذا؛ لأنّ بعضَ النّاس يُنكرون كون القياس حجّة؛ لأنّ الله ﷻ قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، فلا يحتاج إلىٰ القياس، ولأنّ النبي ﷺ قال: «لم يزل أَمر بني إسرائيل

مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السَّبايا، فقاسوا ما لم يكن على ما قد كان فضلوا وأَضلوا»[1]؛ ولأنّ القياسَ في أصلِه شبهة؛ إذ لا يُعْلَمُ أنّ هذا هو علّة للحكم.

والجواب عن الأوّل: أنّ القياس كاشف عمّا في الكتاب، ولا يكون مبايناً له.

وعن الثَّاني: أنّ قياس بني إسرائيل لم يكن إلا للتَّعنت والعناد، وقياسنا لإظهار الحكم.

وعن الثَّالث: أنّ شبهةَ العلّة في القياس لا تُنافي العمل، وإنما تُنافي العلم وذلك جائز.

(وأما النَّقل): فقوله جَلَّ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر:٢]؛ لأنّ الاعتبار رَدّ الشيء إلى نظيره، وهو شاملٌ لكلّ قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات، أو قياس الفروع الشرعيّة على الأصول، فيكون إثبات حجيّة القياس به ثابتاً بالنصّ.

(وحديث معاذ معروف): وهو ما رُوي «أن النبي ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن، قال له: بم تقضي يا معاذ؟ فقال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنّة رسول الله ﷺ؛ قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد برأيي، فقال ﷺ: الحمدُ لله الذي وَفَّقَ رسول رسوله لما يرضى به رسوله»[2]، فلو لم يكن القياس حجّةً لأنكره عليه، ولَمَا حمد ﷺ الله عليه.

---

(١) فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال ﷺ: «لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون، وأبناء سبايا الأمم، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا» في سنن ابن ماجة١: ٢١، وسنن الدارمي١: ٢٤١، والمعجم الكبير١٣: ٦٤٢، وسنن الدارقطني٥: ٢٥٧.

(٢) في سنن أبي داود٣: ٣١٣، وسنن الترمذي٣: ٦١٦.

ولا يقال: إنّه يناقض قول الله ﷻ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، فكلُّ شيء في القرآن، فكيف يقال: فإن لم تجد في كتاب الله ﷻ، لأنا نقول: إن عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب.

(**وأمّا المعقول: فهو أنّ الاعتبار واجب**)؛ لقوله ﷻ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾، وهو واردٌ في قضية عقوبات الكفّار كما سيأتي، فمعناه (**وهو التأمل فيما أصاب مَن قبلنا من المثلات**): أي العقوبات بالقتل والجلاء (**بأسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرّسول لنكفّ عنها احترازاً عن مثلها من الجزاء**).

فيصير حاصل المعنىٰ قيسوا يا أولي الأبصار أحوالكم بأحوال هذه الكفّار، وتأملوا بأنّكم إن تتصدوا لعداوة الرسول وتكذيبه تُبْتَلوا بالجلاء والقتل كما ابْتُلِي أولئك الكفّار به، وهذا هو الثّابت بعبارة النَّص، والقياس الشَّرعي نظير هذا التأمل ، فكما أنّ العداوةَ علّةٌ والعقوبةَ حكم، فيتعدّىٰ من الكفّار المعهودين إلىٰ حال كلّ أُولي الأبصار، فكذلك العلّة الشرعية علّة والحرمة حكم، فيتعدّىٰ من المقيس عليه إلىٰ المقيس، فتكون حجّةً القياس حينئذٍ بالدَّليل المعقول.

والحاصلُ أنّه قوله ﷻ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ لو أجري علىٰ عمومه من كلّ ردّ الشَّيء إلىٰ نظيره، وإن كان واقعاً في حقّ العقوبات خاصّة كان إثبات حجّية القياس به نقلاً: أي ثابتاً بإشارة النص لا بعبارته، وإن اختص بالتأمّل في العقوبات لوروده فيها كان إثبات حجيّة القياس به عقلاً: أي ثابتاً بدلالة النصّ، لا بالقياس، وإلا يلزم الدَّور.

(**وكذلك التأمّلُ في حقائقِ اللغةِ لاستعارة غيرِها لها شائع**)، بيانٌ للاستدلال المعقول بوجهٍ آخر، وهو أَن يتأمّل مثلاً في حقيقةِ الأَسد، وهو الهيكلُ

المعلومُ في غاية الجراءة، ونهايةِ الشَّجاعة، ثمّ يُستعار هذا اللفظُ للرَّجل الشُّجاع بواسطةِ الشَّركة في الشَّجاعة.

(والقياس نظيره): أي القياس الشَّرعيُّ نظير كلّ واحد من التأمّل في العقوبات للاحتراز عن أسبابها، والتأمّل في حقائقِ اللغةِ لاستعارةِ غيرها لها، فيكون إثبات حجيّة القياس عقلاً بدلالة الإجماع لا بالقياس ليلزم الدور.

(وبيانُه): أي بيانُ القياس في كونه رَدّ الشيءِ إلى نظيرِه ثابتٌ **(في قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة)**، والشَّعير بالشَّعير، والتَّمر بالتَّمر، والملح بالملح، والذَّهب بالذَّهب، والفضّة بالفضّة، مِثْلاً بمثل يداً بيد، والفضل ربا»[1]، ويروى: «كيلاً بكيل، ووزناً بوزن»[2]، مكان قوله: «مثلاً بمثل»، وقوله: «**الحنطة**» يُرْوَى بالرفع: أي بيع الحنطة بالحنطة مِثْلٌ بمثل، ويروى بالنصب.

(أي بيعوا الحنطة بالحنطة، والحنطةُ مكيلٌ قوبل بجنسه، وقوله: مثلاً بمثل حال لما سَبِق): كأنه قيل: بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين.

(والأحوالُ شروطٌ، والأمرُ للإيجاب، والبيعُ مباحٌ، فينصرف الأمرُ إلى الحال التي هي الشَّرط)، فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التَّسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع.

---

(١) في صحيح مسلم٣: ١٢١١، كما سبق.

(٢) قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي ص٢٥٥: «رواه الحارث في مسند أبي حنيفة٢: ٦٦٠ من حديث أبي سعيد الخدريّ، وأخرجه البيهقيّ [في المعرفة٨: ٣٤] بسندٍ صحيح من حديث عبادة، ولفظه: «الذهب بالذهب، وزنا بوزن والفضة بالفضة، وزناً بوزن، والبرّ بالبر، كيلاً بكيل، والشعير بالشعير، كيلاً بكيل، والتمرُ بالتمر، والملح بالملح، فمَن زاد واستزادَ فقد أربى».

(وأراد بالمثل القدر)، يعني الكيل في المكيلات، والوزن في الموزونات، **(بدليل ما ذُكِر في حديثٍ آخر كيلاً بكيل.**

وأَراد بالفضل) في قوله: والفضل ربا **(الفضل على القدر)** دون نفس الفضل، حتىٰ يجوز بيع حفنة بحفنتين، وهكذا إلىٰ أن يبلغَ نصف صاع.

(فصار حكم النَّصّ وجوبُ التَّسوية بينهما في القدر.

ثمّ الحرمةُ بناء على فوات حكم الأمر)، يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة، **(هذا حكمُ النصّ.**

والدّاعي إليه): أي العلّة الداعية إلىٰ وجوب التسوية، **(القدر والجنس؛ لأنّ إيجاب القدر في التَّسوية بين هذه الأَموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية، ولن تكون كذلك إلا بالقَدَر والجنس؛ لأنّ المماثلة تقوم بالصورة والمعنى)**، فبالقدر تقوم المماثلة الصُّورية، وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية.

والجنس مدلول قوله: الحنطة بالحنطة، والقدر مدلول قوله مِثلاً بمثل، فإن لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير، أو لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربا.

ويَرِدُ عليه: إنّا لا نُسَلِّم أنّ المماثلةَ تثبتُ بالقدرِ والجنسِ فقط، بل لا بُدّ أن تكون في الوصفِ أيضاً، وهو الجودةُ والرداءة.

فأجاب بقوله: **(وسقطت قيمة الجودة بالنّصّ)**، وهو قوله ﷺ: «جيدها ورديئها سواء»[1]، **(هذا حكم النّصّ)**: أي كون الدّاعي إلىٰ وجوبِ التّسوية، هو

(١)قال الزَّيْلعي في نصب الراية٤: ٣٧، وابن حجر في الدراية٢: ١٥٦: لم نقف عليه بهذا اللفظ، ويؤخذ من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، قال ﷺ: (الذهب بالذهب...). وأقول: وكذلك من

القدرُ والجنسُ ثابتٌ بإشارة النصِّ لا بمجردِ الرّأي، فالمرادُ بهذا الحكم الثّاني غير ما أُريد بالحكم الأوّل؛ لأنّ الحكمَ الأوّل هو الحكم الشّرعي: أعني وجوب التسوية، وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النَّصّ شاملٌ للحكم والعلّة جميعاً.

(ووجدنا الأرز وغيرَه أمثالاً متساوية، فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقدِ البيعِ مثل حكم النَّصّ بلا تفاوت، فلزمنا إثباته): أَي إثباتُ حكم النصّ، وهو وجوبُ المساواة وحرمة الرّبا فيما عدا الأشياء السّتّة من الأرز وغيره من المكيلات والموزونات، سواء كان مطعوماً أو غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس، **(على طريق الاعتبار)** المأمور به في قوله جل جلاله: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ [الحشر:٢].

(وهو نظير المثلات): أي هذا القياسُ الشَّرعيُّ نظيرُ اعتبار العقوبات النّازلة بالكفّار، فإنّ الله جل جلاله قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر:٢].

والمرادُ بأَهل الكتاب يهود بني النَّضير حيث عاهدوا رسول الله ﷺ أن لا يكونوا مخاصمين عليه، حين قَدِم المدينة، فنقضوا العهد في وقعةِ أُحد، فأَمرهم ﷺ بالخروج من المدينةِ فاستمهلوا عشرة أيام، وطلبوا الصُّلح فأبى ﷺ عليهم إلا

حديث: أبي سعيد وأبي هريرة رضي الله عنهما: (إنّ رسولَ الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر فجاءهم بتمر جنيب، فقال: أكل تمر خيبر هكذا، فقال: إنا نأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: لا تفعل بع الجميع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً، وكذلك في الميزان) في صحيح مسلم ٣: ١٢١٥، وصحيح البخاري ٢: ٧٦٧.

الجلاء فأخرجهم الله من المدينة لأول الحشر، والإخراج حال كونكم يا أيها المسلمون ﴿مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُواْ ۖ وَظَنُّوٓاْ﴾: أي اليهود ﴿مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾: أي عذابه.

وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك، وقَذَفَ: أي أَلْقَىٰ اللهُ ﷻ في قلوبهم الرُّعب حال كونهم يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين لحاجتهم إلىٰ الخشب والحجارة، فحملوا أَثقالهم هذه علىٰ أَحمال كثيرةٍ وخَرجوا منها، واستوطنوا بخيبر، ثمّ أَخرجهم عمر ﵁ من خيبر إلىٰ الشَّام، هذا تفسير الآية.

(والإخراج من الدِّيار عقوبة كالقتل) حيث سوّىٰ بينهما في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ۖ﴾ [النساء:٦٦]، **(والكفرُ يصلح داعياً إليه)**، فكلّما وُجِد الكفرُ يترتب عليه الإخراج.

(وأوّل الحشر يدلّ على تكرارِ هذه العقوبة)، وهو إجلاءُ عمر ﵁ إيّاهم من خيبرٍ إلىٰ الشَّام، وقيل: هو حشرُهم يوم القيامة.

(ثم دعانا إلى الاعتبار) في قوله: فاعتبروا، بالتَّأمل في معنىٰ النَّصّ **(للعمل فيما لا نصّ فيه)**، فنعتبر أحوالنا بأحوالهم، ونحترز عن مثل ما فعلوا توقياً عن مثل ما نزل بهم.

(فكذلك هاهنا): أي في القياس الشَّرعيّ، فنتأمّل في علّة النَّصّ، ونعديها إلىٰ الفرع لنثبت حكم النَّصّ فيه.

(والأصولُ في الأصلِ معلولة) دَفْعٌ لَمِن توهم أنّه لا يلزم أن يكون النصّ معلولاً، حتىٰ يتعدّىٰ إلىٰ الفرعِ بالقياس يعني أن الأصل في كلِّ أصل من الكتاب

والسنة والإجماع أن يكون معلولاً بعلّة توجد في الفرع، وإن كان يحتمل أن لا يكون معلولاً، أو يكون معلولاً بعلّة قاصرةٍ لا توجد في الفرع.

(إلا أنه) لا ينبغي أن يُكتفىٰ بهذا القدر، بل **(لا بُدّ في ذلك من دلالةِ التَّمييز)**: أي دليل يدلُّ علىٰ أَنّ هذه هي العلّة لا غير كما يُعْلَم في قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة» من المقابلة، ومن قوله: مِثلاً بمثل كون القدر والجنس علّةً.

(ولا بُدّ قبل ذلك من قيامِ الدَّليلِ على أنّه للحال شاهدٌ): أي علىٰ أنّ هذا النصّ في الحال معلولٌ مع قطعِ النظرِ عن كونِ الأصولِ في الأصل معلولة.

فقوله: للحال معناه في الحال، وقوله: شاهد كنّىٰ به عن كونه معلولاً؛ لأنه إذا كان معلولاً بعلّةٍ جامعةٍ كان شاهداً علىٰ حكمِ الفرع.

والحاصل أنّ ههنا ثلاثة أُمور:

الأوّل: أنّ الأصلَ في كلِّ نصٍ أن يكون معلولاً.

والثَّاني: أن لا بُدّ من دليلٍ مستقل يدلّ علىٰ أنّ هذا النصّ في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الأصل.

والثَّالث: أن لا بُدّ من دليلٍ يميز العلّة من غيرِها، ويُبَيِّنُ أَنّ هذا هو العلّة دون ما عداه، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة فلا بُدّ أن يكون القياس حجّة.

(ثمّ للقياس تفسير لغةً وشريعة، كما ذكرنا، وشرط، وركن، وحكم، ودفع) فلا بُدّ من بيانِ هذه الأربعة لأجل محافظة قياسيه، ودفع قياس خصمه.

(فشرطُه:

١ .**أن لا يكون الأصلُ مخصوصاً بحكمه بنصّ آخر)**، الظّاهر أنّ الأصلَ هو المقيس عليه، والباء في بحكمه داخل علىٰ المقصور، والمعنىٰ أن لا يكون المقيس

عليه كخزيمة ﷺ مثلاً مقصوراً عليه حكمه بنصّ آخر، إذ لو كان حكمُه مقصوراً عليه بالنصّ، فكيف يُقاس عليه غيرُه.

ولا يجوز أن يُراد بالأصلِ النصّ الدالّ على حكمِ المقيسِ عليه، وتكون الباءُ بمعنى مع، إذ يكون المعنى حينئذٍ أن لا يكون النصّ الدالُّ على حكمِ المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنصٍّ آخر.

ولا شَكّ أنّ النّصّ الآخر هو النّصُّ الدالُّ على حكمِ المقيسِ عليه.

(كشهادة خزيمة ﷺ وحده)، فإنّه مخصوصٌ بقوله ﷺ: «مَن شَهِد له خزيمة فهو حسبه»[1]، ولا ينبغي أن يُقاس عليه مَن هو أَعلى حالاً منه: كالخلفاء الرَّاشدين؛ إذ تبطل حينئذٍ كرامة اختصاصه بهذا الحكم.

وقصّتُه ما رُوِي: «أنَّ النَّبيّ ﷺ اشترى ناقة من أَعرابي وأوفاه الثمن فأَنكر الأعرابيُّ استيفاءه، وقال: هَلَمَّ شهيداً، فقال: مَن يشهد لي ولم يحضرني أحد، فقال خزيمة: أنا أَشهد يا رسول الله إنك أَوفيت الأعرابي عن الناقة، نصدقك فيما تأتينا

---

(١) وهو روي: «أنَّ النَّبيّ ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي فاستتبعه النبي ﷺ ليقضيه ثمن فرسه فأسرع رسول الله ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أنَّ النبي ﷺ ابتاعه، فنادى الأعرابي رسول الله ﷺ، فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس، ولا بعته، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال: أوليس قد ابتعته منك؟ فقال الأعرابي: لا والله ما بعتكه، فقال النبي ﷺ: بلى قد ابتعته منك، فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيداً! فقال خزيمة بن ثابت ﷺ: أنا أشهد أنَّك قد بايعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة، فقال: بمَ تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله، فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين» في سنن أبي داود ٣: ٣٣١، ومسند أحمد ٥: ٢١٥، والمستدرك ٢: ٢١، وصححه، وسنن النسائي الكبرى ٤: ٤٨، والمعجم الكبير ٢٢: ٣٧٩، وغيرها.

به من خبر السَّماء، أفلا نصدقك فيما تُخْبِرُ به من أداءِ ثمن الناقة، فقال ﷺ: مَن شَهِد له خزيمة فهو حسبه»، فجُعِلَت شهادتُه كشهادةِ رجلين كرامةً، وتفضيلاً علىٰ غيرِه، مع أنّ النُّصوصَ أَوجبت اشتراط العدد في حَقّ العامّة، فلا يُقاس عليه غيرُه.

٢.**(وأن لا يكون معدولاً به عن القياس)**: أي لا يكون الأصلُ مخالفاً للقياس، فكيف يُقاس عليه غيره، **(كبقاء الصَّوم مع الأكلِ والشربِ ناسياً)**، فإنّه مخالفٌ للقياس؛ إذ القياسُ يقتضي فساد الصَّوم به، وإنّما أَبقيناه لقوله ﷺ للذي أكل ناسياً: «تَمّ علىٰ صومك فإنّما أَطعمك الله وسقاك»[1]، فلا يُقاس عليه الخاطئ والمُكره، كما قاسهما الشَّافعيّ رضي الله عنه.

٣.**(وأن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنصّ بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه)**، هذا الشرطُ وإن كان واحداً تسمية، لكنّه يتضمن شروطاً أربعة.

أحدهما: كونُ الحكم شرعيّاً لا لغوياً.

والثاني: تعديتُه بعينِه بلا تغيير.

والثالث: كونُ الفرع نظيراً للأصل لا أَدون منه.

والرابع : عدمُ وجودِ النصّ في الفَرع.

وقد فَرَّعَ المصنِّفُ علىٰ كلٍّ من هذه الأربعةِ تفريعاً علىٰ ما سيأتي، وهذا هو رأي جمهور الأصوليين اقتداءً بفخر الإسلام رضي الله عنه، وقد ابتدع بعضُ الشَّارحين

---

(١) قال ﷺ: «إذا نسي فأكل وشرب فليتمَّ صومه فإنَّما أطعمه الله وسقاه» في صحيح البخاري ٢: ٦٨٢، وصحيح مسلم ٢: ٨٠٩، وسنن التِّرمذي ٣: ١٠٠، وغيرها.

فقال: إنه يتضمَّن ستة شروط الأربعة منها هي المذكورة ، والاثنان: التعدية، وكون الحكم الشرعي ثابتاً بالنصّ لا فرعاً لشيء آخر، وهذا إن كان ممّا يستقيم، لكن ليست له ثمرة صحيحة.

(**فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزّنا للواطة؛ لأنه ليس بحكم شرعي**)، تفريعٌ على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فإنّ الشَّافعيّ ﵁ يقول: الزّنا سفحُ ماء محرّم في محلٍّ مشتهى مُحرّم، وهذا المعنى موجودٌ في اللِّواطة، بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء، فيجري عليها اسم الزنا وحكمه، وإليه ذهب أبو يوسف ومحمّد ﵄، وهذا يُسمّى قياس في اللغة.

ولكنّه فَرَّق بين أَن يُعطي للواطةِ اسم الزِّنا وبين أَن يَجري عليها حكمُه فقط؛ لأجلِ اشتراك العلّة، فإنّ الأوّل قياسٌ في اللغة دون الثّاني، والمجوزون له هم أَكثر أصحاب الشَّافعيّة ﵃، فإنّهم يعطون اسم الخمر لكلّ ما يُخامر العقل.

وقد قال لهم واحد من الحنفية: لم تسمي القارورة قارورة، فقالوا: لأنه يتقرَّر فيها الماء، فقال: إن بطنك أيضاً يتقرَّر فيه الماء، فينبغي أن يسمّى قارورة، ثمّ قال لهم: لم يسمَّى الجرجير جرجيراً، فقالوا: إنه يتجرجر إن يتحرّك على وجه الأرض، فقال: إن لحيتك أيضاً تتحرك، فينبغي أن تسمى جرجيرة ، فتحيّر وسَكَت.

(**ولا لصحّةِ ظهارِ الذميّ**) تفريعٌ على الشَّرط الثّاني: أي لا يَسْتَقيمُ التَّعليل لصحّة ظهارِ الذميّ كما علّله الشَّافعيّ ﵁، فيقول: إنّه يصحّ طلاقُه فيصحُّ ظهارُه كالمسلم إذ لم يوجد الشَّرط الثَّاني، وهو تعدية الحكم بعينه؛ (**لكونه**): أي لكون هذا التعليل (**تغييراً للحرمة المتناهية بالكفّارة في الأصل**)، وهو للمسلمُ (**إلى

إطلاقها في الفَرْع عن الغاية)؛ لأنّ ظهارَ المسلمِ ينتهي بالكفّارة، وظِهار الذميّ يكون مؤبَّداً؛ إذ ليس هو أهلاً للكفّارة التي هي دائرةٌ بين العبادةِ والعقوبة، وقيل: هو أَهلٌ للتحرير، ولكن ليس أهلاً للتحرير الذي يخلفه الصوم.

(ولا لتعدية الحكم من النّاسي في الفطرِ إلى المكره والخاطئ؛ لأنّ عذرهما دون عذره) تفريعٌ على الشَّرطِ الثَّالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل.

فإن الشَّافعيَّ ﷺ يقول: لَمّا عذر النّاسي مع كونِه عامداً في نفسِ الفعل، فلأنّ يُعْذَر الخاطئ والمكرَه، وهما ليس بعامدين في نفسِ الفعل أَوْلَى.

ونحن نقول: إن عذرَهما دون عذره، فإن النِّسيان يقع بلا اختيار، وهو منسوبٌ إلى صاحبِ الحقّ، وفعل الخاطئ والمكرَه من غيرِ صاحبِ الحَقّ، فإنّ الخاطئ يذكر الصَّوم، ولكنّه يُقَصِّرُ في الاحتياط في المضمضةِ حتى دخلَ الماء في حلقه.

والمكرَه أَكرهه الإنسانُ وأَلجأه إليه فلم يكن عذرهما كعذرِ النَّاسي، فيفسد صومهما.

وقد فرعناهما فيما سَبَق على كون الأصلِ مخالفاً للقياس، ولا ضير فيه، فإن أكثر المسائل يتفرّع على أُصول مختلفة.

(ولا لشرطِ الإيمانِ في رقبةِ كفّارةِ اليمينِ والظّهار؛ لأنّه تعديةٌ إلى ما فيه نصٌّ بتغييره)، تفريعٌ على الشَّرطِ الرَّابع، وهو أن لا يكون النَّصّ في الفرع، وهاهنا النصُّ المطلقُ عن قيدِ الإيمان موجودٌ في رقبةِ كفّارة اليمين والظِّهار، فلا ينبغي أن تُقاسَ على رقبةِ كَفّارة القتل، وتقيدَ بالإيمان مثلها كما فعله الشَّافعيّ ﷺ؛ لأنّه لا يُحتاج إلى القياسِ مع وجودِ النَّصّ.

وهذا فيما يُخالف القياسُ نصَّ الفرع، وأَمّا فيما يُوافقُه فلا بأس بأن يثبت الحكمُ بالقياس والنصّ جميعاً، كما هو دأَب صاحب «الهداية» يَسْتَدِلُّ لكلِّ حكمٍ بالمعقولِ والمنقولِ تنبيهاً على أنّه لو لم يكن النّصُّ موجوداً لثبت بالقياس أيضاً.

(والشَّرطُ الرَّابعُ: أن يبقى حكمُ النصِّ بعد التَّعليل على ما كان قبله)، إنّما صَرَّح بقيدِ الرّابع لئلا يُتوهم أنّ الشَّرطَ الثَّالثَ لما تضمَّن شروطاً أَربعة، كان هذا شرطاً سابعاً، فأَطلق الرابعَ تنبيهاً على أنّه شرطٌ واحد.

ومعنى بقاء حكم النصّ أن لا يتغيّرَ عَمّا كان عليه سوى أنّه تعدّى إلى الفرع فعمّ، **(وإنّما خصصنا القليل من قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»**[1] **)** جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم: أن لا يتغير حكم الأصل بعد التعليل، وفي قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»؛ لَمَّا عللتم حرمةَ الرِّبا بالقدر والجنس وعدّيتم إلى غيرِ الطعام، فقد خصصتم القليلَ والكثير، وقصرتم حرمةَ الرِّبا على الكثير فقط.

فأَجاب بأَنّا إنّما خصصنا القليلَ من هذا النَّصِّ؛ **(لأنّ استثناءَ حالةِ التَّساوي دَلَّ على عمومِ صدرِه في الأحوال، ولن يثبت ذلك إلاّ في الكثير)**، يعني أنّ المساواة مَصْدَرٌ وقد وَقَعَ مستثنى من الطَّعام في الظّاهر، ولا يصلحُ أن يكون مستثنى منه في الحقيقة، فلا بُدّ من تأويل في أحدِهما، فالشَّافعيُّ ﵁ يؤول في المستثنى ويقول: معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام إلاّ طعام مساوياً بطعامٍ مساوٍ، فالطعامُ المساوي بالمساوي صار حلالاً، وما سواه كله يبقى حرام، فيبيع الحفنة بالحفنة، وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة، وهي الأصل في الأشياء عنده.

---

(١) قال ﷺ: «الطَّعام بالطَّعام مثلاً بمثل» في صحيح البخاري ٣: ١٢١٤، ومسند أحمد ٦: ٤٠٠، وصحيح ابن حبان ١١: ٣٨٥.

ونحن نؤول في المستثنىٰ منه، ونُقَدِّرُ هكذا: لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلا في حالِ المساواة، والأحوال ثلاثة: وهي المساواة، والمفاضلة، والمجازفة، وكلُّها أَحوال الكثير فتحلُّ منه المساواة، وتحرم المفاضلة والمجازفة، والقليل غيرُ متعرضٍ به أصلاً لا في المستثنىٰ، ولا في المستثنىٰ منه، فبقي علىٰ الأصل الذي هو الإباحة، فيجوز بيعُ الحفنةِ بالحفنة، وكذا بالحفنتين.

لا يُقال: إنّ القلّة أيضاً حال، فتبقىٰ في المستثنىٰ منه، فتكون حراماً؛ لأنا نقول إنّها حال بعيدٌ غير متداول في العرف والأقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير، فلا يُرادُ بالمستثنىٰ منه إلاّ أحوال الكثير لا القليل.

(فصار التَّغير بالنّصّ): أي بدلالةِ النصّ حالِ كونه **(مصاحباً للتَّعليل لا به)** كما ظننتم.

(وإنّما سَقَطَ حَقُّ الفقير في الصُّورة) جوابُ سؤال آخر، تقريره: إنّ الشَّرعَ أَوجب الشَّاة في زكاة السَّوائم، حيث قال ﷺ: «في خمسٍ من الإبلِ شاة»[1]، وأَنتم علَّلتم صلاحيتها للفقير بأنّها مال صالح للحوائج، وكلُّ ما كان كذلك يجوز أداؤه، فيجوز أداء القيمة أيضاً إليه، فأبطلتم قيد الشَّاة المفهومة من النصّ صريحاً.

فأجاب بأنّه إنّما سَقَطَ حَقّ الفقير في صورةِ الشَّاة وتعدَّىٰ إلىٰ القيمةِ **(بالنَّصِّ لا بالتَّعليل؛ لأنّه ﷻ وَعَدَ أَرزاق الفقراء)**، بل أرزاق تمام العالمِ في قوله ﷻ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[هود:٦]، وقَسَمَ لكلِّ واحدٍ منهما طُرُق المعاش، فأَعطىٰ الأَغنياء من الزِّراعة والتِّجارة والكسب.

---

(١) ففي كتاب أبي بكر رضي الله عنه: «في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة...» في صحيح البخاري ٢: ٥٢٧، كما سبق.

(ثمّ أَوجب مالاً مسمًّى على الأغنياء لنفسه)، وهو الشَّاة التي يأخذ الله ﷻ أَوّلاً في يده، كما قيل: الصدقةُ تقع في كفِّ الرَّحمن قبل أن تقعَ في كفِّ الفقير، **(ثمّ أمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمّى)** الذي أَخَذَه الله ﷻ بقوله ﷻ: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ﴾[التوبة:٦٠] الآية، وبقوله: «خذها من أَغنيائهم ورُدَّها إلىٰ فقرائهم»[1].

وإنّما فَعَلَ كذلك؛ لئلا يَتَوهم أَحدٌ أنّ الله ﷻ لم يرزق الفقراء ولم يوفِّ بعهدِه في حقِّهم، بل رزقهم الأغنياء؛ ولهذا قيل: إنّ اللامَ في قوله: للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك؛ لأنّ الله ﷻ هو يملكها ويأخذها، ثم يعطيها الفقراء من عندِ نفسِه، كما يُعْطِي الأَغنياء كذلك.

(وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد): أَي ذلك المُسَمّىٰ الذي هو الشَّاةُ لا يحتمل إنجاز المواعيدِ مع اختلافها وكثرتها، فإنّ المواعيدَ الخبز والإدام والحطب واللباس وأمثاله، والشَّاة لا توفي إلا بالإدام، **(فكان إذناً بالاستبدال)** دلالةً بأن تستبدل الشَّاة بالنَّقدين، فيقضي منهما كلَّ حوائجه.

واعترض عليه: بأنّه إنّما يكون إذناً به إذا كانت أرزاقهم منحصرة علىٰ الشَّاة، بل أَعطاهم الحنطة من صدقة الفطر، وأَعطاهم كلّ حبوب من العُشر، وأَعطاهم الكسوة من كفارة اليمين، وأَعطاهم الأَجناس من الأُخر من خمس الغنيمة.

وأجيب: بأن الزكاةَ لا تخلو عنها بلدٌ من بلاد المسلمين؛ إذ هي فرضٌ كالصّلاة، فكان المصرف الأصليُّ للفقراء هي الزَّكاة بخلاف الغنيمة، بخلاف

(١) فعن ابن عبّاس ﵄ قال ﷺ لمعاذ ﵁: (أخبرهم أنّ اللهَ قد فَرَضَ عليهم صدقةً تؤخذ من أغنيائهم فتردُّ علىٰ فقرائهم) في صحيح البخاري٤: ١٥٨٠.

الغنيمة فإنّه قلّما تقع الغنيمةُ بين المسلمين، وإن وقعت فقلّما تُقْسَمُ على نحو الشَّريعة.

وكذا الكفّارة إذ رُبَّما لم يكن أَحدٌ منهم حانثاً مدّةً مديدة، وكذا العُشر إذ رُبَّما لم يزرع الأرض العُشرية أحد، وكذا صدقة الفطر إذ رُبَّما لم يخرجها أَحد، وليس لها مطالب من الله ﷻ أصلاً فلم تبق إلاّ الزّكاة، فكانت هي مرجعُ كلّ الحوائج.

(وركنُه: ما جُعِل علماً على حكمِ النَّصّ)، وهو المعنى الجامع المُسمَّى علّةً سَمّاه رُكناً؛ لأنّ مدارَ القياس عليه لا يقوم القياس إلاّ به، وسَمّاه علماً؛ لأَنّ عِلَلَ الشرع أَماراةٌ ومُعرِّفاتٌ للحكم، وعلامةٌ عليه، والموجبُ الحقيقيُّ هو الله تعالى.

وإنّما اختلفوا في أَنّ ذلك المعنى علماً على الحكمِ في الفرعِ فقط، أم في الأصلِ أَيضاً، والظاهرُ هو الأَوّلُ على ما ذهب إليه مشايخُ العراق؛ لأنّ النصّ دليلٌ قطعيٌّ، وإضافةُ الحكم إليها في الأَصل أَولى من إضافتِهِ للعلم، وإنّما أُضيف في الفَرْع إليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النصّ.

وقيل: أُضيف حكم الأَصلِ والفرعِ إلى العلّةِ جميعاً؛ لأنّه ما لم يكن لها تأثيرٌ في الأصل كيف تؤثِّر في الفَرْع.

(ممّا اشتمل عليه النَّصّ): أي حال كون ذلك العَلَم ممّا اشتمل عليه النَّصّ، إمّا بصيغتِهِ كاشتمال نصّ الرِّبا على الكيل والجنس، أو بغيرِ صيغتِهِ كاشتمال نصّ النَّهي عن بيعِ الآبق على العجز عن التسليم.

(وجعل الفرع نظيراً له): أي للأصل **(في حكمه بوجوده فيه)**: أي وجودِ ذلك المعنى في الفرع، ويفهم منها هنا أنّ أركانَ القياس أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم، وإن كان أَصْلُ الحكم هو العلّة.

ثُمّ شَرَعَ في بيانِ أَنّ ذلك المعنىٰ يكون علىٰ عدّةِ أَنحاء فقال: **(وهو جائزٌ أن يكون وصفاً لازماً وعارضاً)**، فالوصفُ اللازمُ أن لا ينفكَّ عن الأصل: كالثَّمنية علّة لوجوبِ الزَّكاة في الذَّهب والفضّة لا تنفكّ عنهما؛ لأنّهما خُلقا في الأَصل علىٰ معنىٰ الثمنيّة، وهي مشتركةٌ بين مضروبِ الذهب والفضّة وتبرِهما وحُليهما فيكون في حُلي النِّساء الزّكاة لعلّة الثَّمنيّة.

والشَّافعيُّ ﷺ يعلِّل حرمةَ الرِّبا بها، وهي متعديةٌ إلىٰ شيء.

والوصفُ العارضُ كالانفجار في قوله ﷺ: «فإنّها دم عرق انفجر»[1]، علّةٌ لوجوب الوضوء في المستحاضة، وهي عارضة للدَّم؛ إذ لا يلزم أن يكون كلُّ دم عرق منفجر، فأينما وجد انفجار الدَّم سواء كان للمستحاضة أو لغيرها من غيرِ السبيلين يجب به الوضوء.

(واسماً) عطفٌ علىٰ قوله: وصف، ومقابل له: أي يجوز أن يكون ذلك المعنىٰ اسماً كالدم في عينِ هذا المثال، وهو قوله ﷺ: «فإنّها دمُ عرق انفجر»، فإنّه إن اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالاً للاسم، وإن اعتبر فيه معنىٰ الانفجار كان مثالاً للوصف العارض كما مَرّ.

(وجلياً وخفياً) الظَّاهرُ أنّه تقسيم للوصفِ كاللازمِ والعارض.

فالوصفُ الجليُّ هو ما يفهمه كلّ أَحدٍ كالطَّواف لسؤر الهرّة؛ لقوله ﷺ: «إنّها من الطَّوافين والطَّوافات عليكم»[2].

---

(١) قال ﷺ للمستحاضة في بيان علَّة انتقاض الطَّهارة: «إنما ذلك عرق»(١) في صحيح البخاري ١: ١١٧، وصحيح مسلم ١: ٢٦٢، والموطأ ١: ٦١، وغيرها.

(٢) قال ﷺ: «إنَّها ليست بنجس، إنَّما هي من الطَّوافين عليكم والطَّوافات» في موطأ مالك ١: ٢٢، وسنن أبي داود ١: ٦٧، وسنن الترمذي ١: ١٥٣، وغيرها.

والوصفُ الخفيُّ هو ما يفهمُه بعضٌ دون بعض، كما في علّة الرِّبا عندنا القدر والجنس.

وعند الشَّافعية ﷺ: الطَّعم في المطعومات، والثَّمنية في الأثمان.

وعند مالك ﷺ: الاقتيات والادخار.

(وحكماً) هذا معطوفاً على قوله: وصفاً مقابلاً له: أي يجوز أن يكون ذلك المعنى حكماً شرعيّاً جامعاً بين الأصل والفرع، كما رُوِي أَنّ امرأةً جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: «إن أبي قد أدركه الحجّ وهو شيخٌ كبيرٌ لا يستمسك على الرَّاحلة، أفيجزئ أن أحجّ عنه؟ فقال ﷺ: أرأيت لو كان على أبيك دينٌ فقضيته، أما كان يُقْبَلُ منك؟ فقالت: نعم، قال: فدين الله ﷻ أحقّ بالقبول»[١].

فقاس النَّبيُّ ﷺ الحجَّ على دين العباد.

والمعنى الجامعُ بينهما هو الدَّين، وهو عبارةٌ عن حقٍّ ثابتٍ في الذِّمّة وواجبُ الأداء، والوجوبُ حكمٌ شرعيٌّ.

(وفرداً وعدداً) الظاهرُ أنه أيضاً تقسيم للوصف.

فالوصف الفرد كالعلّة للقدر وحده، أو الجنس وحده لحرمة النِّساء.

والوصفُ العددُ كالقدر مع الجنس علّةَ الحرمة والتَّفاضل.

والحاصلُ أنّ قولَه: اسماً وحكماً لا شبهة في أنّه مقابل للوصف، وأن قوله: لازماً وعارضاً لا شَكّ في أنّه قسمٌ للوصف.

---

(١) فعن ابن عبَّاس ﷺ، قال: «جاء رجل إلى النَّبيّ ﷺ، فقال: يا رسول الله، إنَّ أُمِّي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ فقال: لو كان على أمّك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحقّ أن يقضى» في صحيح مسلم ٢: ٨٠٤، وصحيح البخاري ٢: ٦٩٠، وغيرها.

وأَمّا الجليُّ والخفيُّ، وكذا الفردُ والعددُ فقد أَورده على سبيلِ المقابلةِ والتَّداخل، والظاهرُ أنه قسمٌ للوصفِ إذ لم نَجد له مثالاً إلاّ في قسمِ الوصف.

وقد يُسمَّى المعنى الجامعُ الوصفُ مطلقاً في عرفِهم سواء كان وصفاً أو اسماً أو حكماً على ما سيأتي، وهذا كلُّه من تفننِ فخر الإسلام رضي الله عنه، والنّاسُ أتباعٌ له.

(ويجوز في النصِّ وغيرِه إذا كان ثابتاً به): أي يجوز أن يكون ذلك المعنى منصوصاً في النصّ كالطَّوف في سؤرِ الهرة، وأن يكون في غيرِ النصّ، ولكن ثابتاً به كالأمثلةِ التي مَرَّت الآن.

ثمّ شَرَعَ في بيانِ ما يُعْلَمُ به أنّ هذا الوصفَ وصفٌ دون غيره فقال: **(ودلالة كون الوصف علّة صلاحه وعدالتُه)**، فإن الوصفَ في القياسِ بمنزلةِ الشَّاهدِ في الدعوة، كما يشترط في الشَّاهد للقبول أن يكون صالحاً وعادلاً، فكذا في الوصف، وكما أن في الشَّاهدِ لا يجوز العمل قبل الصَّلاح، ولا يجب قبل العدالة ، فكذا في الوصف.

ثمّ بَيَّنَ معنى الصّلاح والعدالة على غيرِ ترتيبِ اللف، فبدأَ أَوّلاً بذكر العدالة بقوله: **(بظهورِ أَثَره في جنسِ الحكمِ المعلَّلِ به)**: أي بأن ظَهَرَ أَثَر الوصفِ في جنسِ الحكمِ المعلَّلِ به من خارجِ قبل القياس، وإن ظَهَرَ أثرُه في عينِ ذلك الحكم المُعَلَّلِ به منه فالبطريق الأولى، وجملته ترتقي إلى أربعة أنواع:

الأوّل: أن يظهرَ أثر عين ذلك الوصف في عينِ ذلك الحكم، وهو متفقٌ عليه كأثرِ عينِ الطَّواف في عينِ سؤرِ الهرة.

الثَّاني: أن يظهرَ أثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم، وهو الذي ذكره المصنف رضي الله عنه كالصَّغر ظهر تأثيره في جنس حكم النّكاح، وهو ولاية المال للولي، فكذا في ولاية النّكاح.

الثَّالث: أن يؤثر جنسُه في عينِ ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصّلاة المتكثرة بعذر الإغماء، فإن لجنسِ الإغماءِ وهو الجنون والحيض تأثيراً في عينِ إسقاط الصّلاة.

الرَّابع: ما ظَهَرَ أثر جنسِهِ في جنسِ ذلك الحكم: كإسقاط الصّلاة عن الحائض، فإن لجنسه وهو مشقّة السّفر تأثيراً في جنسِ سقوطِ الصّلاة وهو سقوط الرَّكعتين، وهذه الأقسامُ كلُّها مقبولة، وقد أَطال الكلام فيها صاحب «التَّوضيح».

ثمّ ذكر بيان الصَّلاح فقال: (**ونعني بصلاح الوصف ملاءمته: وهي أن يكون على موافقةِ العللِ المنقولةِ عن رسول الله ﷺ وعن السَّلف**)، بأن تكون علّة هذا المجتهد موافقة لعلّة استنبط بها النبي ﷺ والصَّحابة والتَّابعون ﷺ، ولا تكون نابية عنها (**كتعليلنا للصغر في ولاية المناكح**) جمع مَنكح بمعنى النِّكاح، وقيل: جمع منكحوة، وهو ضعيف.

واختلف في علّة ولايةِ النّكاح فعند الشَّافعي ﷺ هي البكارة.

وعندنا هي الصغر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، فالصغيرةُ يجوز أن تكون بكراً وأن تكون ثيباً، وكذا البكرُ يجوز أن تكون صغيرة، وأن تكون بالغة، فالبكرُ الصغيرةُ يُولَّى عليها اتفاقاً، والثيبُ البالغةُ لا يُولَّى عليها اتِّفاقاً، والثيبُ الصغيرةُ يولى عليها عندنا دون الشَّافعيّ ﷺ، والبكر البالغة يولى عليها عند الشَّافعيّ ﷺ لا عندنا، فعندنا للصغر تأثيرٌ في ولايةِ النكاح؛ (**لما يتصل به من العجز**)؛ إذ الصغيرةُ عاجزةٌ عن التصرُّف بنفسِها ومالِها، ولا تهتدي إليه سبيلاً، وقد ظَهَر تأثيرُه في ولايةِ المال بالاتفاق، فكذا في ولاية النِّكاح، (**فإنّه**): أي الصِّغر

(مؤثرٌ) في إثباتِ الولايةِ مثل تأثيرِ الطَّواف في طَهارة سؤر الهرة لما يتصل به من الضرورةِ والحرج في كثرةِ المزاولة والمجيء.

فالحاصل أنّ وصفَ الصِّغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافقٌ لوصفِ الطوافِ الذي قال به النبيّ ﷺ في سؤرِ الهرةِ في كونهما مفضياً إلى الحرج والضرورة، فكما أنّ الطَّواف في الهرة صار ضرورةً لازمةً لطهارةِ السؤر، فكذا الصغر في النِّكاح صار ضرورةً لازمةً لولايةِ النِّكاح.

(دون الإطراد) متعلِّق بقوله: صلاحُه وعدالتُه: أي دليلُ كون الوصفِ علّة صلاحُه وعدالتُه، وهو المسمَّى بالمؤثرية دون الإطراد، وهو المسمَّى بالطردية.

ومعنى الإطراد: دورانُ الحكم مع الوصفِ **(وجوداً وعدماً أو وجوداً فقط)**، وإنّما قال ذلك لأنّهم اختلفوا في معناه:

فقيل: وجودُ الحكمِ عند وجودِه وعدمُه عند عدمِه.

وقيل: وجودُه عند وجودِه، ولا يُشْتَرطُ عدمُه عند عدمِه، وعلى كلِّ تقدير ليس هو بحجَّة عندنا ما لم يظهر تأثيره.

(لأنّ الوجودَ قد يكون اتفاقياً) كما في وجودِ الحكمِ عند الشرطِ فلا يدلّ على كونِه علّة، والعدم لا دخل له في عليّة شيء بالبداهة، ولظهورِه لم يتعرض له.

(ومثله التعليل بالنفي): أي مثل الإطراد في عدمِ صلاحيتِه للدليل التعليل بالنفي، ووقع في بعض النسخ قوله: ومن جنسه؛ **(لأنّ استقصاءَ العدم لا يَمْنَعُ الوجودِ من وجه آخر)**؛ لأنّ الحكمَ قد يَثْبَتُ بعلل شتى، فلا يَلْزَمُ من انتفاءِ علَّتِها انتفاءُ جميعِ العلل من الدنيا، حتى يكون نفي العلّة دالٌّ على نفي الحكم: **(كقول الشَّافعيِّ ﷺ في النكاح)**: أي في عدم انعقاد النِّكاح **(بشهادة النِّساء مع الرِّجال أنه**

ليس بمال)، وكلُّ ما هو ليس بمال لا ينعقدُ بشهادةِ النِّساء مع الرجال، فلا بُدَّ في إثباتِهِ من أن يكون رجلين دون رجل وامرأتين.

وعندنا: ليس لعدمِ الماليةِ تأثيرٌ في عدمِ صحتِهِ بالنِّساء؛ لأنّ علّةَ صحّةِ شهادة النِّساء هي كونُه ممّا لا يسقط بشبهةٍ لا كونه مالاً، بخلاف الحدود والقصاص، ممّا يندرئ بالشبهات، فإنّه لا يثبت بشهادةِ النِّساء قط.

وأيضاً: هو أدنىٰ درجةً من المالِ بدليلِ ثبوتِهِ بالهزل الذي لا يثبت به المال، فلما كان المالُ يثبت بشهادةِ النِّساء، فبالأَولىٰ أن يثبت به النِّكاح.

(إلاّ أن يكون السَّبب معيناً) استثناءٌ مفرَّغ من قوله: ومثلُه التعليل بالنفي: أي لا يقبل التعليل بالنَّفي في حالٍ من الأحوال إلاّ في حالِ كون السبب معيناً، فإن عدمَه يمنع وجود الحكم من وجه آخر؛ إذ لا وجه له: **(كقول محمّد ﵁ في ولد الغصب: أنّه لم يضمن؛ لأنه لم يغصب)**.

فإنّ مَن غصبَ جاريةً حاملةً فولدت في يد الغاصب، ثمّ هلك يضمن قيمة الجارية دون الولد؛ لأنّ الغصبَ إنّما وقع علىٰ الجارية دون الولد، فقد عَلَّلَ مُحمّد ﵁ ههنا بالنفي بأن علّة الضَّمان في هذه الصَّورة ليست إلا الغصب، فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة.

وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر: إنه لا خمس فيه؛ لأنه لم يوجف عليه المسلمون، فإنّ علّةَ وجوب خمس الغنيمة ليست إلا إيجاف المسلمين بالخيل، وهو منتف ههنا.

(والاحتجاجُ باستصحاب الحال) عطفٌ علىٰ التعليلِ بالنفي: أي مثل الإطراد الاحتجاجُ باستصحابِ الحال في عدمِ صلاحيتِه للدليل، ومعناه طلب

صحبة الحال للماضي بأن يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي.

وحاصلُه: إبقاء ما كان على ما كان بمجرد أنّه لم يوجد له دليلٌ مزيل، وهو حجّة عند الشَّافعيّ رضي الله عنه استدلالاً ببقاءِ الشَّرائع بعد وفاته ﷺ، وعندنا هو ليس بحجّة.

(لأنّ المثبتَ ليس بمبق) فلا يلزم أن يكون الدليل الذي أَوجبه ابتداءً في الزَّمان الماضي مبقياً له في زمان الحال؛ لأنّ البقاءَ عرض حادث غير الوجود، ولا بُدّ له من سبب على حدة.

وأمّا بقاء الشَّرائع فلقيام الأدلة على كونه خاتم النبيين، ولا يُبْعَثُ بعده أَحدٌ ينسخها، لا بمجرد استصحاب الحال.

(وذلك) الاستصحاب بالحال يتحقَّق **(في كلِّ حكمٍ عُرِف وجوبُه بدليلِه ثمّ وَقَعَ الشكُّ بزوالِه)**، ومن غيرِ أن يقومَ دليلُ بقائه أو عدمه مع التأمّل والاجتهاد فيه، **(فكان استصحاب حال البقاء على ذلك)** الوجود **(موجباً عند الشَّافعي رضي الله عنه)**: أي حجّةً ملزمةً على الخصم.

(وعندنا: لا يكون حجّة موجبة، ولكنّها حجّة دافعة)؛ لإلزام الخصم عليه، وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله: **(حتى قلنا: في الشِّقص إذا بيع من الدَّار وطلب الشَّريك الشَّفعة، فأنكر المشتري ملك الطَّالب فيما في يده)**: أي في السَّهم الآخر الذي في يدِه ويقول: إنه بالإعارة عندك **(إن القول قوله)**: أي قول المشتري.

(ولا تجب الشُّفعةُ إلا ببينة)؛ لأنّ الشَّفيعَ يَتَمَسَّكُ بالأصل، وبأن اليدَ دليل الملك ظاهراً، والظاهر يصلح لدفع الغير لا لإلزام الشفعة على المشتري في الباقي.

(وقال الشَّافعيّ ﷺ: تجب بغيرِ البيّنة)؛ لأنّ الظاهرَ عندهم يصلح للدفع والإلزام جميعاً فيأخذ الشفعة من المشتري جبراً.

وإنّما وضع المسألة في الشَّقص ليتحقَّق فيه خلاف الشَّافعي ﷺ؛ إذ هو لا يقول بالشُّفعة في الجوار.

وعلىٰ هذا قلنا في المفقود: إنّه حَيٌّ في مالِ نفسِه فلا يُقَسَمُ مالُه بين ورثتِه، وميتٌ في مالِ غيرِه فلا يَرِثُ من مالِ مورثه؛ لأنّ حياتَه باستصحاب الحال وهو يصلح دافعاً لورثتِه لا ملزماً علىٰ مورثه.

ومن هذا الجنس مسائل أُخر كثيرة مذكورةٌ في الفقه.

(والاحتجاج بتعارضِ الأشباه) عطفٌ علىٰ ما قبله: أي ومثل الإطراد الاحتجاج بتعارض الأَشباه في عدمِ صلاحيتِهِ للدليل، وهو عبارةٌ عن تنافي أَمرين كلُّ واحد منهما ممَّا يُمكن أن يُلْحَقَ به المتنازع فيه.

(كقول زُفر ﷺ في عدمِ وجوبِ غسل المرافق: إنّ من الغاياتِ ما يدخل في المغية) كقولهم: قرأت الكتاب من أَوّله إلىٰ آخره، **(ومنها ما لا يدخل)**: كقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾[البقرة:١٨٧].

(فلا تدخل المرافق) في وجوب غسل اليد بالشَّكّ؛ لأنّ الشَّكّ لا يثبت شيئاً أصلاً، **(وهذا عمل بغير دليل)**: أي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر ﷺ عملٌ بغيرِ دليلٍ فيكون فاسداً؛ لأنّ الشكّ أَمرٌ حادث، فلا بُدّ له من دليل.

فإن قال دليله تعارض الأشباه، قلنا: هو أيضاً حادثٌ لا بُدّ له من دليل.

فإن قال: دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها، قلنا له: هل تعلم أن المتنازع فيه من أي القبيل؟ فإن قال: أعلم ، فقد زال الشكّ وجاء العلم، وإن قال: لا أعلم فقد أَقرّ بجهله وعدم الدَّليل معه، وهو لا يكون حجّةً علينا.

(والاحتجاجُ بما لا يستقلّ إلا بوصفٍ يقع به الفرق) عطفٌ على ما قبله: أَي بالاطراد في عدمِ صلاحيتِه للدَّليلِ التَّمسُّك بالأمرِ الجامعِ الذي لا يَسْتَقِلُّ بنفسِهِ في إثبات الحكم، إلا بانضمامِ وصفٍ يَقَعُ به الفرق **(بين الأصل والفَرع)** حيث لم يوجد هو في الفرع.

(كقولهم في مسّ الذّكر): أي قولِ الشَّافعيّة في جعلِ مسّ الذكر ناقضاً للوضوء: **(أنّه مسّ الفرج فكان حدثاً كما إذا مسّه وهو يبول)**، فهذا قياس فاسد؛ لأنّه إن لم يعتبر في المقيسِ عليه قيد البول كان قياسُ المسّ على نفسِه، وهو خلف، وإن اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقاً بين الأصل والفرع؛ إذ في الأصلِ الناقض هو البول، ولم يوجد في الفرع.

وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد للفاسد فقالوا: إن الله ﷻ مدح المستنجين بالماء في قوله ﷻ: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا﴾، ولا شَكّ أن فيه مسّ الفرج، فلو كان حدثاً لَمَا مدحهم به، وهذا كما ترى.

(والاحتجاجُ بالوصف المختلف فيه) عطفٌ على ما قبله: أي مثل الاطراد في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصفِ الذي اختلف في كونه علّة ، فإنه أيضاً فاسد.

(كقولهم في الكتابةِ الحالّةِ): أي الشَّافعيّة في عدمِ جوازِ الكتابةِ الحالّة: **(إنّها عقدٌ لا يمنع من التكفير)**: أي من إعتاقِ هذا العبدِ المكاتب بالتَّكفير، **(فكان**

فاسداً كالكتابة بالخمر)، فإن هذا القياس غير تامّ؛ لأنّ فسادَ الكتابة بالخمر إنّما هو لأجل الخمر، لا لعدم منعها من التكفير، والكتابةُ عندنا لا تمنع من التّكفير مطلقاً سواء كانت حالّة أو مؤجلة، فلا بُدّ للخصم من إقامةِ الدليل على أنّ الكتابةَ المؤجّلة تَمْنَعُ من التكفيرِ حتى تكون الحالّة فاسدة لأجل عدم المنع من التّكفير.

(والاحتجاجُ بما لا شَكَّ في فسادِه) عطفٌ على ما قبله: أي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاجُي بوصفٍ لا يُشَكُّ في فسادِه، بل هو بديهي.

(كقولهم): أي الشَّافعيّة في وجوبِ الفاتحة وعدمِ جواز الصّلاة بثلاثِ آيات **(الثّلاث ناقص العدد عن السبعة)**: أي عن سورةِ الفاتحةِ فلا يتأدّى به الصَّلاة ، كما دون الآية لا يتأدّى به الصلاة لأجل ذلك، فإن هذا القياس بديهي الفساد؛ إذ لا أثر للنُّقصان عن السَّبعةِ في فسادِ الصَّلاة، وإنّما لم تجز بما دون الآية؛ لأنّه لا يُسمّى قرآناً في العرف، وإنّما سُمي به في اللغة.

(والاحتجاج بلا دليل) عطفٌ على ما قبله: أي مثل الاطراد في بطلانِ الاحتجاجِ بلا دليل؛ لأجل النفي بأن يقول: هذا الحكمُ غير ثابت؛ لأنه لا دليل عليه، فإنَّ ادّعى أنه غير ثابت في ذهنِ المستدلّ، فلا شَكّ في جوازه؛ لأنّ عدمَ وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه.

وإن ادّعى أنه غيرُ ثابت في نفس الأمر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فيه:

فقيل: هو جائز؛ لقوله ﷻ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام:١٤٥] الآية.. فإنه ﷻ علم نبيه ﷺ الاحتجاجَ بلا أَجِد دليلاً على عدمِ حرمتِه.

وقيل: جائز في الشرعيّات دون العقليات؛ لأنّ مُدعي النفي والإثبات في العقليات مُدّعي حقيقة الوجود والعدم، فلا بُدّ له من دليلٍ ولا يَكْفِي عدم الدَّليل بخلاف الشرعيّات فإنّها ليست كذلك.

وعند الجمهور: ليس بحجّة أصلاً لا في النَّفي ولا في الإثبات؛ لقوله ﷻ: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١﴾ [البقرة:١١١] أَمر النبيّ ﷺ بطلب الحجّة والبُرهان على النّفي والإثبات جَميعاً، هذا ما عندي في حَلّ هذا المقام.

ولمّا فَرَغَ في بيانِ التعليلاتِ الصحيحةِ والفاسدةِ شَرَعَ في بيانِ ما يؤتى التعليل لأجله صحيحاً وفاسداً.

فقال: (**وجملةُ ما يُعلَّلُ له أربعةٌ**) إلا أَنّ الصحيحَ عندنا هو الرَّابع على ما سيأتي.

وقال بعضُ الشَّارحين: إنّه بيانٌ لحكمِ القياسِ بعد الفراغ من شَرْطِه، وركنِه، وهو خطأ فاحش، بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله: وحكمُه الإصابة بغالب الرَّأي، وهذا بيان ما ثبت بالتَّعليل:

الأوّل: (**إثبات الموجب أو وصفه**): أي إثبات أنّ الموجبَ للحرمة أو وصفه هذا.

(و)الثَّاني: (**إثبات الشَّرط أو وصفه**): أي إثبات أنّ شرطَ الحكم، أو وصفه هذا.

(و)الثَّالث: (**إثبات الحكم أو وصفه**): أي إثبات أنّ هذا حكم مشروع أو وصفه، فلا بُدّ ههنا من أَمثلةٍ ست وقد بينها بالترتيب، فقال:

(كالجنسية لحرمة النَّساء)، مثال لإثبات الموجب، فإثبات أنّ الجنسية وحدها موجبة لحرمة النَّساء ممّا لا ينبغي أن يثبت بالرأي والتعليل، وإنّما أثبتناه بإشارة النص؛ لأنّ ربا الفضل لَمّا حَرُم بمجموع القدر والجنس، فشبهة الفضل وهي النّسيئة ينبغي أن تَحْرُم بشبهة العلّة، أَعني الجنس وحده أو القدر وحده.

(وصفةُ السَّوم في زكاةِ الأنعام)، مثال لإثباتِ وصفِ الموجب، فإن الأنعامَ موجبةٌ للزَّكاة ، ووصفها وهو السَّوم ممّا لا ينبغي أن يتكلّم فيه، ويثبت بالتعليل، وإنما أثبتناه بقوله ﷺ: «في خمس من الإبل السائمة شاة».

وعند مالك رضي الله عنه: لا تشترط الإسامة؛ لإطلاق قوله جل جلاله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣].

(والشُّهود في النّكاح)، مثال الشَّرط، فإن الشَّهودَ شرطُ النّكاح، ولا ينبغي أن يَتَكَلَّمَ فيه بالرأي والعلّة، وإنّما نثبته بقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بشهود»[1].

وقال مالك رضي الله عنه: لا يشترط فيه الإشهاد بل الإعلان؛ لقوله ﷺ: «أَعلنوا النّكاح ولو بالدف»[2].

---

(١) قال ابن قطلوبغا في تخريج أحاديث البزدوي ص٥٨: «قال مخرّجو أحاديث «الهداية»: لم نجده، وإنّما أخرج التِّرمذيّ عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّ النبيّ ﷺ قال: «البغايا اللاتي ينكحنّ أنفسهنّ بغير بيّنة»، ورجَّح الترمذيّ وقفه على ابن عبّاس، وقيل: لا يقدح الوقف، فإنّ الذي رفعه عبد الأعلى، وهو ثقة، ورفعه زيادة فتقبل، قلت: أخرجه محمّد في «الأصل» بلاغاً مرفوعاً بلفظ الكتاب، وأخرجه الدَّارقطنيّ عن أبي سعيد موقوفاً، والله أعلم».

(٢) فعن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه، قال ﷺ: «أعلنوا النكاح» في صحيح ابن حبان٩: ٣٧٤، ومسند أحمد٢٦:٥٣، والمستدرك٢: ٢٠٠، وصححه، وفي مسند البزار٦: ١٧٠: « «أعلنوا النكاح، واضربوا عليه بالغربال – يعني الدف –».

(وشرطت العدالة والذكورة فيها): أي في شهودِ النّكاح مثال لإثبات وصف الشرط، فإن الشهودَ شرط، والعدالة والذكورة وصفه، ولا ينبغي أن يتكلّم فيه بالتعليل، بل نقول: إن إطلاقَ قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بشهود» يدلُّ على عدمِ اشتراطِ العدالةِ والذُّكورة.

والشَّافعيُّ ﵁ يشترطه؛ لقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»[1]؛ ولكونِهِ ليس بمال كما نقلناه سابقاً.

(والبُتيراء) تصغير بتراء التي هي تأنيث الأَبتر، والمرادُ به الصَّلاة بركعةٍ واحدة، وهو مثال للحكم: أي إثباتُ أَنّ هذه الصَّلاة مشروعة أم لا، ولا ينبغي أن يَتكَلَّمَ فيه بالرأي والعلّة، وإنما أثبتنا عدم مشروعيتها بما روي أنه ﷺ «نهى عن البتيراء»[2].

والشَّافعيُّ ﵁: يُجوزها عملاً بقوله ﷺ: «إذا خَشِي أَحدُكم الصُّبح فليوتر بركعةٍ»[3].

---

(١) فعن عائشة رضي الله عنها، قال ﷺ: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل، فإن تشاجروا فالسلطان ولي مَن لا ولي له) في صحيح ابن حبان٩: ٣٨٦، وعن عمران ﵁ قال ﷺ: (لا نكاح إلا بولي، وشاهدى عدل) في مسند الروياني١: ٩٤، وعن أبي موسى ﵁، قال ﷺ: (لا نكاح إلا بولي) في سنن الترمذي ٣: ٤٠٧، وسنن البيهقي الكبير ٧: ١٠٦، وسنن أبي داود ٢: ٢٢٩، وسنن ابن ماجه ١: ٦٠٥.

(٢) رواه ابنُ عبد البَرّ في التمهيد١٣: ٢٥٤ بسند ضعيف: «إنّ النبيَّ ﷺ نهى عن البُتَيراء»، وتمامه في التعليق الممجد٢: ١٦.

(٣) في المسند المستخرج٢: ٣٤٤.

(وصفةُ الوتر) مثال لإثبات صفة الحكم، فإنّ الوترَ حكمٌ مشروعٌ، وصفتُه كونه واجباً أو سنة، ولا يتكلم فيه بالرَّأي فأثبتنا وجوبه بقوله ﷺ: «إنّ الله تعالىٰ زادكم صلاةً ألا وهي الوتر»[١].

والشَّافعيُّ ﵁ يقول: إنّها سُنّةً؛ لقوله ﷺ: «لا إلاّ أن تطوع»[٢] حين سأله الأعرابي بقوله: هل عليَّ غيرها.

(والرَّابع: جملة ما يعلَّل له تعدية حكم النصّ إلى ما لا نصّ فيه ليثبت فيه): أي الحكم فيما لا نصّ فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين، **(فالتعدية حكم لازم عندنا)** لا يصحّ القياس بدونه، والتعليلُ يساويه في الوجود.

(جائز عند الشَّافعيّ ﵁؛ لأنّه يجوز التعليلُ بالعلّة القاصرةِ كالتعليل بالثمنية) في الذهب والفضّة لحرمة الرّبا، فإنّها لا تتعدَّىٰ منهما.

فالتعليلُ عنده لبيان لمية الحكم فقط، ولا يتوقف علىٰ التعدية؛ لأنّ صحّة

(١) فعن أبي بصرة الغفاري ﵁ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (إن الله تبارك وتعالىٰ قد زادكم صلاة فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلىٰ صلاة الصبح وهي الوتر) في المستدرك ٣: ٦٨٤، ومسند أحمد ٦: ٧، وشرح معاني الآثار ١: ٦٨، والمعجم الكبير ٢: ٢٧٩، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢: ٢٣٩: رواه أحمد والطبراني في الكبير، وله إسنادان ثم أحدهما رجاله رجال الصحيح خلا علي بن إسحاق السلمي شيخ أحمد، وهو ثقة. وعن ابن عباس ﵄، قال: (خرج النَّبيُّ ﷺ مستبشراً فقال: إن الله زادكم صلاة وهي الوتر) في المستدرك ٣: ٦٨٤، ومسند أحمد ٦: ٧، وشرح معاني الآثار ١: ٦٨، والمعجم الكبير ٢: ٢٧٩، وعن أبي سعيد ﵁، قال ﷺ: (أوتروا قبل أن تصبحوا) في صحيح مسلم ١: ٥١٩، وصحيح ابن خزيمة٢: ١٤٧.

(٢) فعن طلحة بن عبيد الله يقول: (جاء رجل إلىٰ رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول حتىٰ دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل علي غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع) في صحيح البخاري١: ٢٥.

التعدية موقوف علىٰ صحتها في نفسها، فلو توقفت صحتُها في نفسها علىٰ صحّةِ تعديتها لزم الدور.

والجواب: أن صحّتَها في نفسها لا تتوقف علىٰ صحّةِ تعديتها، بل علىٰ وجودِها في الفرعِ فلا دور.

والدليل لنا: أنّ دليلَ الشرع لا بُدّ أن يكون موجباً للعلم أو العمل، والتعليل لا يفيد العلم قطعاً ولا يفيد العمل أيضاً في المنصوص عليه؛ لأنه ثابتٌ بالنصّ فلا فائدة له إلاّ ثبوت الحكم في الفرع، وهو معنىٰ التعدية.

(والتَّعليل للأقسامِ الثَّلاثةِ الأوّل ونفيها باطل) يعني أن إثبات سبب أو شرط أو حكم ابتداءً بالرأي، وكذا نفيها باطل؛ إذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه، وإنّما هو إلىٰ الشَّارع، وأمّا لو ثبت سبب أو شرط أو حكم من نصٍّ أو إجماع وأردنا أن نُعَديه إلىٰ محلّ آخر فلا شَكّ أنّ ذلك في الحكمِ جائز بالاتفاق؛ إذ له وضع القياس.

وأمّا في السّبب والشّرط فلا يجوز عند العامّة، ويجوز عند فخر الإسلام ﵁ مثلاً إذا قسنا اللواطة علىٰ الزِّنا في كونِه سبباً للحدّ بوصفٍ مشترك بينه وبين اللواطة؛ ليمكن جعل اللواطة أيضاً سبباً للحدّ يجوز عنده لا عندهم، فإن كان المصنِّف ﵁ تابعاً لفخر الإسلام ﵁ كما هو ظاهر، فمعنىٰ كونه باطلاً أنه باطل ابتداء لا تعدية، وإلا فالمراد به البطلان مطلقاً ابتداء وتعدية.

(فلم يبق إلا الرابع) يعني لم يبقَ من فوائدِ التعليل إلاّ التعدية إلىٰ ما لا نَصّ فيه، ولمّا كان هذا تارةً علىٰ سبيلِ القياسِ الجلي، وتارةً علىٰ سبيلِ الاستحسان، وهو الدَّليل الذي يُعارض القياس الجلي أشار إلىٰ بيانه بقوله :

(**والاستحسان يكون بالأثرِ والإجماعِ والضرورةِ والقياسِ الخفي**)، يعني أنّ القياسَ الجليَّ يقتضي شيئاً، والأثرُ والإجماعُ والضرورةُ والقياسُ الخفي يقتضي ما يضاده، فيُتْرَكُ العملُ بالقياسِ ويُصار إلى الاستحسان، فيبين نظير كلّ واحد ويقول:

(**كالسَّلَم**)، مثال للاستحسان بالأثر، فإن القياسَ يأبى جوازه؛ لأنّه بيعُ المعدوم، ولكنّا جَوّزناه بالأثر، وهو قوله ﷺ: «مَن أَسلم منكم فليسلم في كيلٍ معلوم أو وزنٍ معلوم إلى أَجلٍ معلوم»[1].

(**والاستصناع**)، مثال للاستحسان بالإجماع، وهو أن يأَمر إنساناً مثلاً بأن يَخْرِزَ له خُفّاً بكذا، ويُبَيِّن صفته ومقداره، ولم يذكر له أجلاً، فإن القياسَ يقتضي أن لا يجوز؛ لأنه بيعُ المعدوم، ولكنّا تركناه واستحسنا جوازه بالإجماع؛ لتعامل النّاس فيه، وإن ذكر له أجلاً يكون سلماً.

(**وتطهيرُ الأواني**)، مثال للاستحسان بالضرورة، فإن القياسَ يقتضي عدم تطهرها إذا تنجست؛ لأنه لا يُمْكِنُ عصرُها حتى تخرج منها النجاسة، لكنّا استحسنّا في تطهيرِها لضرورةِ الابتلاء بها والحرج في تنجسِها.

(**وطهارةُ سؤر سباع الطير**)، مثال للاستحسان بالقياس الخفي، فإن القياسَ الجليَّ يقتضي نجاسته؛ لأنّ لحمَه حرامٌ، والسؤرُ متولد منه كسؤر سباع البهائم، لكنّا استحسنّا طهارته بالقياس الخفي، وهو أنّه إنّما تأكل بالمنقار، وهو عظمٌ طاهرٌ من الحيِّ والميتِ، بخلافِ سباعِ البَهائم؛ لأنّها تأكل بلسانِها فيختلط لعابُها النجسُ بالماء.

---

(١) قال ﷺ: (مَن أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم) في صحيح مسلم ٣: ١٢٢٦، وصحيح البخاري ٢: ٧٨١.

ثمّ لا خفاء أنّ الأقسامَ الثَّلاثة الأُول مقدمةٌ على القياس، وإنّما الاشتباه في تقديم القياسِ الجليِّ على الخفي، وبالعكسِ فأَراد أَن يُبَيِّنَ ضابطةً ليعلم بها تقديم أحدهما على الآخر فقال:

(**ولما صارت العلّة عندنا علّة بأثرها**) لا بدورانها كما تقول الشَّافعيّة من أهل الطرد، (**قدمنا على القياسِ الاستحسان الذي هو القياسُ الخفي إذا قَوِي أَثَرُه**)؛ لأنّ المدارَ على قوّة التأثير وضعفه لا على الظهور والخفاء، فإن الدُّنيا ظاهرةٌ والعُقْبَى باطنة، لكنّها تَرَجَّحَت على الدنيا بقوّة أَثَرِها من حيث الدوامِ والصفاء.

وأمثلته كثيرة: منها سؤرُ سباع الطير المذكور آنفاً، فإنّ الاستحسان فيه قويُّ الأثر؛ لذا يُقَدَّمُ على القياسِ كما حَررت.

وفي هذا إشارةٌ إلى أَنّ العملَ بالاستحسان ليس بخارجٍ من الحججِ الأربعة، بل هو نوعٌ أَقْوَى للقياس فلا طعن على أبي حنيفة رضي الله عنه في أنّه يَعْمَلُ بما سوى الأدلة الأربعة.

(**وقدمنا القياس لصحّة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظَهَرَ أَثَرُه وخَفِي فسادُه، كما إذا تَلَى آيةَ السَّجدة في صلاته، فإنّه يركع بها قياساً، وفي الاستحسان لا يجزئه**).

الأصل في هذا: أنّه إن قرأَ آيةَ السجدة يَسْجُدُ لها ثمّ يقوم فيقرأ ما بَقِي ويَرْكَع إذا جاء أوآن الرُّكوع، وإن رَكَعَ في موضعِ آيةِ السجدة وينوي التَّداخل بين ركوع الصّلاة وسجدةِ التّلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ، يجوز قياساً لا استحساناً.

وجه القياس: أنّ الركوعَ والسجودَ متشابهان في الخضوع؛ ولهذا أَطلق الرُّكوع على السجود في قوله جل جلاله: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾﴾ [ص:٢٤].

وجه الاستحسان: أنّا أُمرنا بالسُّجود، وهو غايةُ التعظيم، والرُّكوع دونه؛ ولهذا لا ينوب عنه في الصَّلاة فكذا في سجدةِ التِّلاوة، فهذا الاستحسان ظاهرٌ أَثَرُه، ولكن خَفِي فسادُه، وهو أَنّ السجودَ في التِّلاوة لم يُشْرَع قربةً مقصودةً بنفسها، وإنّما المقصودُ التَّواضع، والرُّكوع في الصَّلاة يعمل هذا العمل لا خارجها؛ فلهذا لم نعمل به، بل عملنا بالقياسِ المسترة صحته.

وقلنا: يجوز إقامة الرُّكوع مقام سجود التِّلاوة، بخلاف الصَّلاة فإن الرُّكوع فيها مقصودٌ على حدة والسُّجود على حدة، فلا يَنوب أحدُهما عن الآخر.

(**ثمّ المستحسنُ بالقياسِ الخفيِّ تَصِحُّ تعديتُه**) إلى غيرِه؛ لأنّه أحدُ القياسين، غايتُه أنّه خفيٌّ يُقابل الجلي، (**بخلاف الأقسام الأُخر**)، يعني ما يكون بالأثر أو بالإجماع أو الضرورة؛ لأنها معدولةٌ عن القياسِ بكلّ وجه.

(**ألا ترى أنّ الاختلاف في الثمنِ قبل قبضِ المبيعِ لا يوجب يمين البائع قياساً، ويوجبه استحساناً**)، فإنّه إذا اختلف في الثمنِ بدون قبض المبيع، فإن قال البائع: بعتها بأَلفين، وقال المشتري: اشتريتها بألف.

فالقياس أن لا يحلف البائع؛ لأنّ المشتري لا يدَّعي عليه شيئاً حتى يكون هو منكراً، فينبغي أن يُسَلَّمَ المبيعُ إلى المشتري ويُحلفُه على إنكار الزِّيادة، ولكن الاستحسان أن يتحالفا؛ لأنّ المشتري يدَّعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقلِ الأقلّ والبائع يُنْكِرُه، والبائعُ يَدَّعي عليه زيادة الثَّمن والمشتري يُنْكِرُه، فيكونان مدعيين من وجهٍ ومنكرين من وجهٍ، فيجب الحَلْفُ عليهما، فإذا تحالفا فسخَ القاضي البيع.

(وهذا حكم): أي تحالفُهما جميعاً من حيث القياس الخفي حكم معقول **(يتعدَّى إلى الوارثين)**، بأن مات البائعُ والمشتري جميعاً، واختلف وارثهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي البيع، كما كان هذا في المُوَرثين.

(أو الإجارة): أي يتعدَّىٰ حكم البيع إلىٰ الإجارة بأن اختلف المؤجر والمستأجر في مقدارِ الأجرة قبل قبضِ المستأجر الدار، يتحالف كلُّ واحدٍ منهما وتُفْسَخُ الإجارة لدفع الضرر، وعقد الإجارة يحتمل الفسخ.

(فأمّا بعد القبض فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر، فلم تصح تعديته)، يعني إذا اختلف البائعُ والمشتري في مقدارِ الثمنِ قبل قبضِ المشتري المبيع، فحينئذٍ كان القياسُ من كلِّ الوجوه أن يَحْلِفَ المشتري فقط؛ لأنه يُنْكِرُ زيادة الثمن الذي يدَّعيه البائع، ولا يدَّعي على البائع شيئاً؛ لأنّ المبيعَ سالمٌ في يدِه، ولكن الأثر وهو قوله ﷺ: «إذا اختلف المتبايعان والسَّلعةُ قائمةٌ يعينها تحالفا وترادّا»[1]، يقتضي وجوب التَّحالف علىٰ كلِّ حال؛ لأنّه مطلقٌ عن قبضِ المبيعِ وعدمِهِ، فلَمّا كان هذا غير معقول المعنىٰ، فلا يتعدَّىٰ إلىٰ الوارثين إذا اختلفا بعد موت المورثين إلاّ عند محمّد رضي الله عنه، ولا إلىٰ المؤجر والمستأجر إذا اختلفا بعد استيفاءِ المعقودِ عليه علىٰ ما عُرِف في الفقهِ مُفَصّلاً.

ثمّ لَمّا كان القياسُ والاستحسانُ لا يحصلان إلاّ بالاجتهادِ ذَكَرَ بعدهما شَرْطَ الاجتهادِ وحكمه ليُعْلَمَ أَنّ أَهليةَ القياسِ والاستحسان تكون حينئذٍ فقال:

---

(١) في سنن الدَّارمي ٢: ٣٢٥، وسنن الدارقطني ٣: ٢٠، والمعجم الكبير ١٠: ١٧٤.

[شروط الاجتهاد]

(وشرطُ الاجتهاد أن يحوي علم الكتاب بمعانيه) اللغويّة والشرعيّة، **(ووجوهه التي قلنا)** من الخاصّ والعامّ والأمر والنهي، وسائر الأَقسام الباقية، ولكن لا يُشْتَرَطُ علم جميع ما في الكتاب، بل قَدْرَ ما تَتَعلَّقُ به الأحكام وتستنبط هي منه، وذلك قدر خمسمئة آية التي أَلفتها وجمعتها أنا في «التفسيرات الأحمدية».

(وعلم السُّنّة بطرقِها) المذكورةِ في أَقسامِها مع أَقسامِ الكتاب، وذلك أَيضاً قدر ما يَتَعَلَّق به الأَحكام أَعني ثلاثة آلاف دون سائرها.

(وأن يعرف وجوه القياس بطرقِها) وشرائطِها المذكورة آنفاً.

ولم يذكر الإجماع اقتداءً بالسلف؛ ولأنّه لا يَتَعَلَّقُ به فائدة الاختلاف بالاستنباط، وإنّما يُحتاج إليه لأنْ يَعْلَمَ المسائل الإجماعية، فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة، فإن لكلّ مجتهدٍ تأويلاً على حدةٍ في المشتركِ والمجملِ وأَمثاله.

وبخلاف القياسِ فإنّه عينُ الاجتهاد وعليه مدارُ الفقه؛ ولهذا بَيَّنَ حُكْمَه على وجهٍ يَتَضَمَّنُ بيان حكم القياس الموعود فيما سَبَق فقال:

(وحكمُه الإصابةُ بغالبِ الرَّأي): أَي حكمُ الاجتهاد لذكره قريباً أو حكم القياس لذكرِه في الإجمالِ إصابةُ الحَقّ بغالبِ الرأي دون اليقين.

(حتى قلنا: إن المجتهدَ يُخْطِئ ويُصيب، والحقُّ في موضع الخلاف واحد)، ولكن لا يُعْلَمُ ذلك الواحدُ باليقين، فلهذا قلنا بحقيّة المذاهب الأربعة، وهذا ممّا

علم **(بأثر ابن مسعود ﷺ في المفوضة)**، وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها، ولم يُسم لها مهراً، فسُئِل ابن مسعود ﷺ عنها فقال: «اجتهد فيها برأيي فإن أَصبت فمن الله، وإن أَخطأت فمني ومن الشيطان، أَرَىٰ لها مهراً مثل نسائها، لا وكس ولا شطط»، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ﷺ، ولم يُنكر عليه أحدٌ منهم، فكان إجماعاً علىٰ أنّ الاجتهادَ يحتمل الخطأ.

وقال المعتزلة: كلُّ مجتهدٍ مصيب، والحَقُّ في موضعِ الخلافِ متعدِّد: أي في علم الله تعالىٰ، وهذا باطل؛ لأنّ منهم مَن يعتقدُ حرمةَ شيء، ومنهم مَن يعتقد حلّه، وكيف يجتمعان في الواقع، وفي نفسِ الأَمر.

وقد رُوِي هذا أي كون كلّ مجتهد مصيباً عن أبي حنيفة ﷺ أيضاً؛ ولذا نسبه إلىٰ الاعتزال وهو مُنَزَّهٌ عنه، وإنّما غرضُه أنّ كلَّهم مصيبٌ في العمل دون الواقع علىٰ ما عُرِف في مقدمةِ البزدوي ﷺ مفصّلاً.

(وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات): أي في الأحكام الفقهية دون العقائد الدينيّة، فإن المخطئَ فيها كافرٌ كاليهود والنَّصارىٰ، أو مُضَلَّل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم، ولا يُشْكِلُ بأن الأشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل، ولا يقول أحدٌ منهما بتضليل الآخر؛ لأنّ ذلك ليس في أُمهات المسائل التي عليها مدار الدين، وأيضاً لم يَقُل أَحدٌ منهما بالتعصُّب والعداوة، وذُكِر في بعضِ الكتبِ أَنّ هذا الاختلاف إنّما هو في المسائلِ الاجتهادية دون تأويل الكتاب والسنة، فإنّ الحَقّ فيهما واحد بالإجماع والمخطئ فيه معاتب.

(ثمّ المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداءً وانتهاء عند البعض)، يعني في ترتيب المقدمات، واستخراج النتيجة جميعاً، وإليه مال الشيخُ أبو منصور وجماعةٌ أخرىٰ ﷺ.

(**والمختار أنه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء**)؛ لأنه أتى بما كُلِّف به في ترتيب المقدمات، وبذل جهده فيها، فكان مصيباً فيه، وإن أخطأ في آخر الأمر وعاقبة الحال، فكان معذوراً، بل مأجوراً؛ لأنّ المخطئ له أجر، والمصيب له أجران، وقد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم، فحكم داود عليه السلام بشيء وأخطأ فيه، وسليمان عليه السلام بشيء آخر وأصاب فيه، فيقول الله تعالى حكاية عنهما: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[الأنبياء:٧٩]: أي ففهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الأمر، وكل واحد من داود وسليمان آتينا حكماً وعلماً في ابتداء المقدمات، فعلم من قوله: ففهمناها أن المجتهد يخطئ ويصيب، ومن قوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا﴾ أنهما مصيبان في ابتداء المقدمات، وإن أخطأ داود في آخر الأمر.

والقصّةُ مع الاستدلال مذكورةٌ في الكتب، فطالعها إن شئت، ولأجل أن المجتهد يخطئ ويصيب، (**قلنا: لا يجوز تخصيص العلة**) وهو أن يقول: كانت علتي حقّةً مؤثرةً ولكن تخلَّف الحكم عنها لمانع؛ (**لأنه يؤدي إلى تصويب كلّ مجتهد**)؛ إذ لا يعجز مجتهدٌ ما عن هذا القول، فيكون كلّ منهم مصيباً في استنباط العلّة (**خلافاً للبعض**) كمشايخ العراق والكرخي، فإنّهم جوّزوا تخصيص العلة المستنبطة؛ لأنّ العلةَ أمارةٌ على الحكم، فجازَ أن يجعلَ أمارةً في بعضِ المواضع دون البعض، وإنّما قيدت العلّة بالمستنبطة؛ لأنّ العلةَ المنصوصةَ ذهب إلى تخصيصها كثيرٌ من الفقهاء؛ لأنّ الزِّنا والسَّرقة علّةٌ للجلد والقطع، ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع.

وذلك أي بيان تخصيص العلّة (**أن يقول: كانت علتي توجب ذلك، لكنّه لم يجب مع قيامها لمانع فصار**) المحل الذي لم يثبت الحكم فيه (**مخصوصاً من العلّة بهذا الدليل**).

وعندنا: عدمُ الحكم بناءً على عدم العلّة)، بأن يقول: لم توجد في محلِّ الخلاف العلّة؛ لأنها لم تصلح كونها علةً مع قيام المانع.

فإن قيل على هذا أيضاً: يلزم تصويبُ كلِّ مجتهدٍ إذا لم يعجز أحدٌ عن أن يقول: لم تكن العلّة موجودة هنا.

أجيب: بأن في بيان المانع التناقض إذا ادّعى أوّلاً صحّة العلة، ثم بعد ورود النقض ادّعى المانع، فلا يقبل أصلاً بخلاف بيان عدم وجود الدليل؛ إذ لا يلزم فيه التناقض، فلهذا يقبل.

(وبيان ذلك في الصائم النائم إذا صُبَّ الماء في حلقه) بالإكراه أو في النوم **(أنّه يفسد الصوم لفوات ركنه)**، وهو الإمساكُ، **(ويلزم عليه الناسي)**، فإنّه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة، فيجيب هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه، **(فمَن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمّة لمانع وهو الأثر)**، يعني قوله ﷺ: «تمّ على صومك فإنّما أطعمك الله وسقاك» مع بقاء العلّة.

(وقلنا: امتنع الحكم لعدم العلّة)، فكأنه لم يفطر؛ **(لأنّ فعلَ الناسي منسوبٌ إلى صاحبِ الشرعِ فسقط عنه معنى الجناية، وبقي الصوم لبقاء ركنه، ولا مانع مع فوات ركنه)**، كما زعم مجوز تخصيص العلّة فجعلنا ما جعله الخصم مانعاً للحكم دليلاً على عدم العلّة.

* * *

[أقسام الموانع]

(وبنى على هذا): أي على بحث تخصيص العلة بالمانع **(تقسيم الموانع وهي خمسة:**

١. **مانعٌ يمنع انعقاد العلة: كبيع الحرّ)**، فإنّه إذا باع الحرُّ لا ينعقد البيعُ شرعاً وإن وُجد صورة.

٢. **(ومانعٌ يمنع تمام العلّة: كبيع عبد الغير بلا إذنه)**، فإنه ينعقد شرعاً لوجود المحل، ولكنّه لا يتمّ ما لم يوجد رضا المالك.

وعَدّ هذين القسمين من قبيلِ تخصيصِ العلّةِ مسامحةٌ نشأت من فخر الإسلام؛ لأنّ التخصيصَ هو تخلُّفُ الحكم مع وجود العلة، وهاهنا لم توجد العلّة إلا أن يقال: إنّها وُجِدت صورةً وإن لم تعتبر شرعاً، ولهذا عدل صاحبُ «التوضيح» إلى أنّ جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض.

٣. **(ومانعٌ يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع)**، فإنه وُجِدت العلّة بتمامها، ولكن لم يبتدأ الحكم، وهو الملك للخيار.

٤. **(ومانعٌ يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية)**، فإنّه لا يمنع ثبوت الملك، ولكنّه لم يتم معه، ولهذا يتمكّن مَن له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء أو رضاء.

٥. **(ومانعٌ يمنع لزوم الحكم كخيار العيب)** فإنه لا يمنع ثبوت الملك، ولا تمامه حتى يتمكّن المشتري من التصرّف في المبيع، ولا يتمكّن من الفسخ بدون قضاء أو رضاء، ولكنّه يمنع لزومه؛ لأنّ له ولاية الردّ والفسخ فلا يكون لازماً.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال:

(ثمّ العلل نوعان: طرديّةٌ ومؤثِّرةٌ.

وعلى كلِّ قسمٍ ضروبٌ من الدفع)، فإن الطردية للشافعية نحن ندفعُها على وجهٍ يُلجئهم إلى القول بالتأثير، والمؤثرةُ لنا وتدفعها الشَّافعية، ثمّ نجيبُهم عن الدفع، وهذا البحثُ هو أساسُ المناظرة والمحاورة، وقد اقتبس علمُ المناظرة من هذا البحث للأصول وجُعِل علماً آخر وتُصرِّف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نُبيّن إن شاء الله تعالى.

(أمَّا الطردية فوجوب دفعها أربعة:

أ.القول بموجب العلّة): أي قول المعترض بموجب علة المستدلّ، **(وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله)** مع بقاء الخلاف في الحكم المتناع فيه **(كقولهم)**: أي قول الشَّافعية **(في صوم رمضان أنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية)** بأن يقول بصوم غد: نويتُ لفرض رمضان فأوردوا العلة الطردية، وهي الفرضية للتعيين إذ أينما توجد الفرضية يوجد التعيين، كصوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس، ونحن ندفعه بموجب علته.

(فنقول: عندنا لا يصح إلا بتعيين النية، وإنما نجوزه بإطلاق النية على أنه تعيين): أي سلمنا أن التعيين ضروري للفرض، ولكن التعيين نوعان:

تعيين من جانب العباد قصداً.

وتعيين من جانب الشَّارع.

وهذا الإطلاق في حكم التعيين من جانب الشَّارع فإنه قال: «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان»(١).

فإن قال الخصم: إن التعيين القصدي، هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقاً.

فنقول: لا نُسلِّم أن التعيينَ القصدي معتبرٌ، ولا نُسلِّمُ أنّ علّةَ التعيين القصدي في القضاء والكفّارة هي مجرد الفرضية، بل كون وقته صالحاً لأنواع الصيامات، بخلاف رمضان، فإنّه متعيّن كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه، ولم يذكر هذا الاعتراض أهل المناظرة؛ لأنه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين البحث، فإن استفسار المدعي عندهم، وبيانه بعد الطلب واجب، فلا يقبله قط.

ب.**(والممانعة)**: وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها أو بعضها بالتعيين والتفصيل، **(وهي)** أربعة بالاستقراء لأنها:

١.**(إما أن تكون في نفس الوصف)**: أي لا نسلِّم أنّ هذا الوصف الذي تدعيه علّة، بل العلة شيء آخر، كقول الشَّافعي رضي الله عنه في كفارة الإفطار: إنها عقوبة متعلقة بالجماع، فلا تكون واجبة في الأكل والشرب، فنقول: لا نسلم أن العلة في الأصل هي الجماع، بل الإفطار عمداً، وهو حاصل في الأكل والشرب أيضاً، بدليل أنه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الإفطار.

٢.**(أو في صلاحيته للحكم مع وجوده)**: أي لا نسلم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجوداً كقول الشَّافعي في إثبات الولاية على البكر: إنها

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال صلى الله عليه وسلم: «إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتى يجيء رمضان» في سنن ابن ماجة١: ٦٣، ومستخرج أبي عوانة٢: ١٧١، كما سبق.

باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال، فيولى عليها، فنقول: لا نسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم؛ لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر، بل الصالح له هو الصغر.

٣.(**أو في نفس الحكم**): أي لا نُسلِّمُ أن هذا الحكمَ حكمٌ بل الحكمُ شيءٌ آخر، كقول الشَّافعي ﷺ في مسح الرأس: إنه ركنٌ في الوضوء، فيُسنُ تثليثُه كغسل الوجه، فنقول: لا نُسلِّمُ أن المسنون في الوضوء التَّثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض، ففي الوجه لما استوعب الفرض صير إلى التثليث، وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض صير إلى الإكمال، فيكون هو السنة دون التَّثليث.

٤.(**أو في نسبته إلى الوصف**): أي لا نُسلِّم أن هذا الحكمَ منسوبٌ إلى هذا الوصف، بل إلى وصف آخر مثل أن نقول: في المسألة المذكورة: لا نسلّم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الرُّكنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فإنهما ركنان في الصلاة، ولا يسنّ تثليثهما، وبالمضمضة والاستشاق حيث يسنّ تثليثهما بلا ركنية.

ج.(**وفساد الوضع**)، وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبياً عن الحكم ومقتضياً لضدّه ولم يذكره أهل المناظرة، ويُمكن درجُه فيما قالوا: إنه لا يتمّ التقريب (**كتعليلهم**)؛ أي تعليل الشَّافعية (**لإيجاب الفرقة بإسلام الزوجين**) فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الإسلام إن كانت غير مدخول بها، وبعد مضي ثلاث حيض إن كانت مدخولاً بها، ولا يحتاج إلى أن يعرض الإسلام على الآخر.

ونحن نقول: هذا في وضعه فاسد؛ لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا رافعاً لها، فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقي النكاح بينهما، وإلا تضاف الفرقة إلى إباء الآخر، وهو معنى معقول صحيح.

وهذا أي فساد الوضع من أقوى الاعتراضات؛ إذ لا يستطيع المعلل فيها الجواب، بخلاف المناقضة فإنه يلجأ فيها إلى القول بالتأثير، وبيان الفرق، ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الأداء في الشهادة، فإنه إذا فسد الأداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يتفحص عن عدالة الشَّاهد وصلاحه.

(**والمناقضة**): وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة، ويعبّر عن هذا في علم المناظرة بالنقض.

وأما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع (**كقول الشَّافعيّ ﷺ في الوضوء والتَّيمُّم: إنّهما طهارتان، فكيف افترقا في النية**): أي لا يفترقان في النية، فإذا كانت النيةُ فرضاً في التيمّم بالاتفاق، فتكون في الوضوء كذلك.

(**فإنّه ينتقض بغسل الثَّوب والبدن**)، فإنّه أيضاً طهارةٌ للصَّلاة، فينبغي أن تفرض النِّيَّة فيه، فلا بُدّ حينئذٍ أن يلجأ الخصم إلى بيان الفرق بينهما والقول بالتَّأثير بأن غسل الثَّوب طهارةٌ حقيقيةٌ، وإزالةُ النَّجسِ حقيقيٌّ، وهو معقولٌ لا يحتاج إلى النِّية، بخلاف الوضوء فإنّه طهارةً لنجس حكميّ، وهو غيرُ معقول فيحتاج إلى النّية كالتَّيمّم.

فنقول في جوابه: إن زوال الطهارة بعد خروج النجس أمر معقول؛ لأنّ البدنَ كلَّه يتنجّس بخروج البول والمني بسواء، ولكن لما كان المني أقل إخراجاً وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج، بخلاف البول إنه لمّا كان أكثر خروجاً وفي

غسل كلّ البدل بكلّ مرّةً حرج عظيم لا جرم يقتصر على الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعاً للحرج، فالاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، فلا يحتاج إلى النية بخلاف التراب؛ لأنه ملوثٌ في نفسِهِ غير مطهر بطبعه، فلذا يحتاج إلى النية.

(**وأمّا المؤثرة فليس للسَّائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة**)، فيه إشارة إلى أنه تجري فيها الممانعة، وما قبلها أعني القول بموجب العلة، ولا يجري فيها ما بعدها.

(**لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر أثرها بالكتاب والسُّنة والإجماع**)؛ لأنَّها هؤلاء الثَّلاثة لا تحتمل المناقضة، وفساد الوضع، فكذا التَّأثير الثَّابت بها.

أمَّا مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا في الخارج أنّه نجسٌ خارج، فكان حدثاً، فإن طولبنا ببيان الأثر. قلنا: ظهر تأثيره مرة في السَّبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾[النساء:٤٣].

ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت: إنه ليس بنجس قياساً على سؤر الهرة بعلّة الطواف، فإن طولبنا ببيان تأثيره، قلنا: ثبت تأثيره بقوله ﷺ: «إنها من الطوافين عليكن والطوافات»[1].

ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع ما قلنا: بأنه لا تقطع يد السارق في المرّة الثالثة؛ لأنّ فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، فإن طولبنا ببيان تأثيره، قلنا: إن حدّ السرقة شرع زاجراً لا متلفاً بالإجماع، وفي تفويت جنس المنفعة إتلاف.

(١) في موطأ مالك ١: ٢٢، وسنن أبي داود ١: ٦٧، وسنن الترمذي ١: ١٥٣، وغيرها.

ثمّ إنّ فساد الوضع لا يتجه على العلّة المؤثرة أصلاً.

وأمَّا المناقضة فإنها تتجه عليه صورة وإن لم تتجه عليها حقيقة، وإليه أشار بقوله: (**لكنه إذا تصور مناقضته يجب دفعها بطرق أربعة**)، وهي الدفع بالوصف، ثمّ بالمعنى الثَّابت بالوصف ثمّ بالحكم، ثمّ بالغرض على ما يأتي.

وليس معناه أنّه يجب دفع كلّ نقض بطرق أربعة، بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطُّرق وبعضُها ببعض آخر منها، والمجموع أربعةٌ.

فالتَّعليل بالعلَّة المؤثرة وإيراد النَّقض الصُّوري عليها ودفعه، (**كما تقول في الخارج من غير السَّبيلين إنّه نجسٌ خارج، فكان حدثاً كالبول فيورد عليه**): أي على هذا التعليل بالنقض من جانب الشَّافعيّ، (**ما إذا لم يسل**)، فإنه نجس خارج، وليس بحدث، (**فندفعه أولاً بالوصف**): أي ندفع هذا النقض بالطريقين الأول بعدم الوصف، وهو أنه ليس بخارج، بل بادٍ؛ لأن تحت كل جلدة دماً، فإذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه، ولم يخرج ولم ينتقل من موضع إلى موضع، بخلاف الدم السائل، فإنه كان في العروق وانتقل إلى فوق الجلد وخرج من موضعه.

(**ثمّ بالمعنى الثَّابت بالوصف دلالة**): أي ثمّ ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف، ونقول: لو سلم أنه وجد وصف الخروج، لكنّه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة (**وهو وجوب غسل ذلك الموضع**)، فإنه يجب غسل ذلك الموضع، ثم يجب غسل البدن كله، ولكن نقتصر على الأربعة دفعاً للحرج (**فيه**): أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع (**صار الوصف حجّةً من حيث إن وجوب التَّطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ**)، فلمّا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة.

(وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلّة): كأنّه لم يوجد الخروج.

(ويورد عليه صاحبُ الجرح السَّائل) عطف على قوله: فيورد عليه ما إذا لم يسل يعني يورد علينا من جانب الشَّافعيّ ﷺ في المثال المذكور بطريق النَّقض إيرادان:

الأول: ندفعه بطريقين.

والثَّاني: هو صاحب الجرح السَّائل، فإنّه نجسٌ خارج من البدن، وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقياً، **(فندفعه بالحكم)**: أي ندفعه بطريقين:

الأوَّل: بوجود الحكم وعدم تخلفه **(ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت)**، يعني لا نُسلِّمُ أنّه ليس بحدثٍ، بل هو حدثٌ لكن تأخر حكمُه إلى ما بعد خروج الوقت.

(وبالغرض): أي ندفعه ثانياً بوجود الغرض من العلّة وحصوله، **(فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول)**، وذلك حاصلٌ، فإنّ البولَ حدث، **(فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت)** في صورة سلس البول، **(فكذا هذا)** يعني الدم كان حدثاً، فإذا لزم صار عفواً ليساوي البول المقيس عليه، فصار مجموع دفوع النقض أربعة.

ثمّ بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلَّة المؤثرة فقال: **(وأمَّا المعارضة فنوعان)**: وهي إقامة الدَّليل على خلاف ما أقام الدَّليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدَّليل الأوّل بعينه، فهو النوع الأول، وإلا فهو النوع الثَّاني.

فالنَّوع الأول: (**معارضة فيها مناقضة: وهي القلب**) في اصطلاح الأصول والمناظرة معاً، فهو من حيث إنه يدل على نقيض مدعى المعلل يُسمّى مُعارضة، ومن حيث إن دليلَه لم يصلح دليلاً له، بل صار دليلاً للخصم يُسمّى مناقضةً لخللٍ في الدَّليل.

ولكن المعارضة أصل فيه والنقض ضمني؛ لأن النقض القصدي لا يرد على الدَّليل المؤثر، ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة، ولم يسم مناقضة فيها المعارضة، (**وهو نوعان**):

أحدُهما: (**قلبُ العلّة حكماً، والحكم علّةً**)، وهو مأخوذٌ من قلبِ القصعة: أي جعل أعلاها أسفلها، وأسفلها أعلاها، فالعلةُ أعلى والحكمُ أسفل، وهو لا يتحقق إلا إذا جعل الوصف في القياس حكماً شرعياً يقبل الإنقلاب إلا الوصف المحض الذي لا يقبله.

(**كقولهم**): أي الشَّافعية (**إن الكفّارَ جنس يجلد بكرهم مئة جلدة فيرجم ثيبهم كالمسلمين**)، يعني أن الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم، فكذا الكفَّارُ فجعل جلد المئة علّة لرجم الثَّيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكمٌ شرعيٌّ.

وعندنا: لما كان الإسلام شرطاً للإحصان والكفار ليس عليهم إلا الجلد بكراً كان أو ثيباً عارضناهم بالقلب

(**فنقول: المسلمون إنما يجلد بكرهم مئة؛ لأنه يرجم ثيبهم**)؛ لأي لا نُسلِّم أنّ الجلدَ علةٌ للرجم في المسلمين، بل الرجم علةٌ للجلد فيهم فهذه معارضة؛ لأنها

تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم، وفيها مناقضة لدليلهم بأنّه لا يصلح علّة.

(**والمخلصُ منه**)، يعني أنّ مَن أراد أن لا يرد على علته القلب في المآل، فطريقه من الابتداء، (**أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال، فإنّه يُمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيءٍ، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه**): كالنار مع الدخان بخلاف العلية، فإنه يتعين أن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً، فالقلب يضرّه، ولكن هذا المخلص لا ينفع هاهنا للشَّافعي ﵁ إذ لا مساواة بينهما؛ لأنّ الرَّجمَ عقوبة غليظة، وله شروطٌ والجلد ليس كذلك.

وينفعنا لو قلنا: الصَّومُ عبادةٌ تلزم بالنَّذر، فلتزم بالشُّروع، إذ لو قلب الخصم، فيقول: إنّما يلزم بالنَّذر؛ لأنه يلزم بالشُّروع، قلنا بينهما مساواة يمكن أن يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه.

(**و**)الثَّاني: (**قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن كان شاهداً له**): أي للخصم، فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطناً وبطنه ظهراً، فإن ظهر الوصف كان إليك والوجه إلى الخصم، فإن قلب بعده فصار ظهره إليه ووجهه إليك فهو معارضة من حيث إنه يدل على خلاف مدعى الخصم، وفيه مناقضة من حيث إن دليله لم يدلّ على مُدّعاه

وهذا هو الذي يُسميه أهل المناظرة بالمعارضة بالقلب، ويجري في كثير من الأحيان في المغالطة العامة الورود، كما بيّنوه في كتبهم.

(**كقولهم في صوم رمضان: إنّه صوم فرض فلا يتأدّى إلا بتعيين النية كصوم القضاء**)، فجعلت الفرضية علّة للتعيين، فعارضنا بالقلب وجعلنا الفرضية دليلاً

علىٰ عدم التعيين، (**فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء**)، إنما يحتاج إلىٰ تعيين واحد فقط لا زائد فيه، فهذا كذلك لكنّه (**إنّما يتعيّن بالشُّروع، وهذا تَعيّن قبله**) من جانب الشَّارع حيث قال: «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان»[١]، فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فحيث أنه لا يحتاج إلىٰ تعيين بعد تعيين، لكن الرمضان لما كان معيناً قبل الشروع، فلا يحتاج إلىٰ تعيين العبد، وصوم القضاء لّما لم يكن متعيّناً قبل الشُّروع احتاج إلىٰ تعيين العبد مرّة.

(**وقد تقلب العلة من وجه آخر**) غير الوجهين المذكورين (**وهو ضعيف كقولهم**): أي الشَّافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضىٰ بالإفساد، (**هذه عبادة لا يمضي في فاسدها**): أي إذا فسدت بنفسها من غير إفساد بظهور الحدث من المصلي لا يجب إتمامها، وهذا بخلاف الحج، فإنه إذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده، (**فلا تلزم بالشروع كالوضوء**)، فإنه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع.

(**فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه**): أي في النفل (**عمل النذر والشروع**) باللزوم كما استوىٰ عملهما في الوضوء بعدم اللزوم، فالوصف الذي جعله الشَّافعي ﷺ دليلاً علىٰ عدم اللزوم بالشروع في النفل، وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلنا علة لاستواء النذر والشروع، ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلباً من هذه الحيثية، وإنما كان هذا القلب ضعيفاً؛ لأنه ما أتىٰ بصريح نقيض الخصم، أعني اللزوم بالشروع، بل أتىٰ بالاستواء الملزوم له.

---

(١) فعن أبي هريرة ﷺ، قال ﷺ: «إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتىٰ يجيء رمضان» في سنن ابن ماجة١: ٦٣، ومستخرج أبي عوانة٢: ١٧١.

ولأنّ الاستواءَ مختلفٌ ثبوتاً وزوالاً، ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر، وفي النفل من حيث كونه لازماً بهما.

(ويُسمّى هذا عكساً): أي شبيهاً بالعكس حقيقياً؛ لأنّ العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الأول، كما يقال في قولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج، وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء، وهو يصلح للترجيح على ما سيأتي؛ لأن ما يطرد وينعكس أولى مما لا يطرد ولا ينعكس.

وهذا لما كان ردّ الشيء على خلاف سننه الأول كان داخلاً في القلب شبيهاً بالعكس، وإنّما جعله عكساً اتّباعاً لفخر الإسلام ﵁.

(والثاني: المعارضة الخالصة) عن معنى المناقضة، ويسمّى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير، **(وهي نوعان:**

أحدهما: المعارضة في حكم الفرع) بأن يقول المعترض: لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس.

وله خمسة أقسام: كلها صحيحة مستعملة في علم الأصول على ما قال، **(وهو صحيح سواء عارضه:**

١ . بضدّ ذلك الحكم بلا زيادة)، وهذا هو القسم الأول منها، وذلك بأن يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحاً بلا زيادة ونقصان نظيره ما إذا قال الشَّافعي ﵁: المسح ركن في الوضوء فيُسَنُّ تثليثُه كالغسل، فنقول: المسحُ في الرأسِ مسحٌ، فلا يُسنُّ تثليثه كمسح الخفّ.

٢ .(أو بزيادة هي تفسير)، وهذا هو القسم الثاني منها، ونظيره: أن نقول: إن المسح ركن في الوضوء لا يسنّ تثليثه بعد إكماله، فقولنا: بعد إكماله زيادة على قدر

المعارضة، ولكنه تفسير للمقصود، ولكن يشكل أن هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة، بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعينه، ولم أر مثالاً لهذا القسم من المعارضة الخالصة.

٤\١٣.**(أو تغيير)** عطفٌ على قوله: تفسير: أي زيادة هي تغيير، وقد بيّنه بقوله: **(وفيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول لكن تحته معارضة)،** فهو حالٌ عن قوله: تغيير وقيدٌ له، فيكون مشتملاً على القسم الثالث والرابع، وهذا هو الحقّ.

وقد فهم بعض الشَّارحين أن قوله: أو تغيير قسم ثالث، وقوله: أو فيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول بكلمة، أو دون الواو، وكل منهما قسم رابع، وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو إلى أو.

فنظير القسم الثالث: قولنا في اليتيمة: إنها صغيرة يولى عليها بولاية الإنكاح كالتي لها أب فقال الشَّافعي ﷺ: هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة قياساً على المال؛ إذ لا ولاية للأخ على مال الصغير بالاتفاق.

فهذه معارضة بزيادة هي تغيير، وهي قولنا بولاية الأخوة، وفيه نفي لما لم يثبته الأول؛ لأنا ما أثبتنا في التعليل ولاية الأخوة، بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض إياها، ولكن تحته معارضة للأول؛ لأنه إذا انتفت ولاية الأخوة انتفى سائرها؛ إذ لا قائل بالفصل بين الأخ وغيره.

ونظير القسم الرابع قولنا: إن الكافر يملك شراء العبد المسلم؛ لأنه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه أصحاب الشَّافعي ﷺ، وقالوا: إن الكافر لما

ملك بيعه وجب أن يستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم، لكنه لا يمك القرار عليه شرعاً، بل يجبر على إخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه.

ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير، وهو قوله: وجب أن يستوي، وفيه إثبات لما لم ينفه الأوَّل؛ لأنا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل، حتى يثبته الخصم في المعارضة، وإنما أثبتنا الاستواء بين البيع والشراء، ولكن تحته معارضة للأول؛ لأنه إذا أثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء، فيصحّ البيع دون الشِّراء؛ لأنه يوجب الملك ابتداءً فيتصل بموضع النِّزاع من هذا الوجه.

(أو في حكمٍ غيرِ الأوّل لكن فيه نفي الأوّل) عطف على قوله: بضدّ ذلك الحكم: أي لم يعارضه بضدّ الحكم الأوّل، بل يعارضه في حكمٍ آخر غير الأول، لكن فيه نفي الأول.

وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال أبو حنيفة ﵁ في المرأة التي نعي إليها زوجها: أي أخبرت بموته، فاعتدت وتزوّجت بزوج آخر، فجاءت بولد، ثم جاء الزوج الأول حياً: إن الولد للزَّوج الأوَّل؛ لأنّه صاحبُ فراش صحيح لقيام النِّكاح بينهما.

فإن عارضه الخصم بأنّ الثَّاني: صاحب فراس فاسد، فيستوجب به النَّسب، كما لو تزوَّجت امرأةٌ بغير شهود وولدت منه يثبت النَّسب منه، وإن كان الفراش فاسداً، فهذه المعارضة لم تكن لنفي النَّسب عن الأول، بل لإثبات النَّسب من الثَّاني، لكن فيه نفي الأوّل؛ لأنّه إذا ثبت من الثَّاني ينتفي عن الأوّل لعدم تصور النَّسب من شخصين، فيحتاج حينئذٍ إلى التَّرجيح، فنقول الأوَّل صاحب فراش صحيح، والثَّاني صاحب فراش فاسد.

والصَّحيح أولىٰ من الفاسد، فيعارضه الخصم بأن الثاني حاضر والماء ماؤه، وهو أولىٰ من الغائب فيظهر حينئذٍ فقه المسألة وهو أن الملك والصَّحة أحقّ بالاعتبار من الحضرة والماء، فإنّ الفاسد يوجب الشبهة، والصَّحيح يوجب الحقيقة، والحقيقةُ أولىٰ من الشُّبهة.

(**والثَّاني في علة الأصل**): أي النَّوع الثاني من المعارضة الخالصة في علة المقيس عليه بأن يقول: عندي دليل يدل علىٰ أن العلّة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام كلها باطلة علىٰ ما قال.

(**وذلك باطل سواء كان بمعنى لا يتعدّى**)، هذا هو القسم الأول، كما إذا عللنا في بيع الحديد بأنه موون قوبل بجنس، فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه السائل بأن العلة عندنا في الأصل هي الثمنية، وتلك لا تتعدىٰ إلىٰ الحديد.

(**أو يتعدّى إلى فرع مجمع عليه**)، وهو القسم الثاني، كما إذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلاً بالكيل والجنس: كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بأن العلة في الأصل ليست ما قلت، بل هي الاقتيات والادخار، وهو معدوم في الجص وإن كان يتعدىٰ إلىٰ فرع مجمع عليه، وهو الأرز والدخن.

(**أو مختلف فيه**): أي يتعدّىٰ إلىٰ فرع مختلف فيه، وهو القسم الثالث، مثاله: ما لو عارض السائل في المسالة المذكورة بأن العلة في الأصل هو الطعم، ولم يوجد في الجص، وهو يتعدىٰ إلىٰ فرع مختلف فيه: أعني الفواكه وما دون الكيل.

وهذه الأقسام كلّها باطلة؛ لأنّ الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل إذ الحكم يثبت بعلل شتىٰ، فإن لم يكن وصفه متعدّياً

ففساده ظاهر؛ لأن المقصود بالتَّعليل التَّعدية، وإن كان متعدياً كانت المعارضة أيضاً فاسدة؛ لأنها لا تعلّق لها بالامتناع فيه، إلا أنها تفيد عدم تلك العلّة، وهو لا يوجب عدم الحكم.

(**وكلّ كلام صحيح في الأصل**): أي في أصل وضعه وجوهره، ولكن (**يذكر على سبيل المفارقة**) التي هي باطلة عند أهل الأصول، (**فاذكره على سبيل الممانعة**)؛ ليخرج عن حيز الفساد إلى حيز الصحة، ويكون مقبولاً بأصله ووصفه معاً.

وإنّما تذكر هذه القاعدة هاهنا؛ لأن المعارضة في علة الأصل هي المسمّاة بالمفارقة عندهم؛ لأنه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهو فاسد عند الأكثر، فإذا أتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة، فلا بد أن يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة؛ ليكون ذلك الكلام مقبولاً بمادته وهيئته معاً.

مثالُه ما قال الشَّافعيّ ﷺ في إعتاق الراهن العبد المرهون: إنه لا ينفذ إعتاقه؛ لأنّ الإعتاقَ تصرّفٌ من الراهن يلاقي حقّ المرتهن بالإبطال فكان باطلاً كالبيع يحتمل الفسخ، والعتقُ لا يحتمله فلا يصحّ القياس، وهذا الفرق هو المعارضة في علة الأصل؛ لأن قائله يقول: إن علة عدم جواز البيع هي كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه، فهذا السُّؤال وإن كان مقبولاً في نفسه لكنه لما جاء به السَّائل على المفارقة لا يقبل منه، فكان حقّه أن نورده نحن على سبيل الممانعة، فنقول: لا نُسلِّم أنَّ الإعتاق كالبيع، فإن حكم البيع التوقف على إجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الإبطال، وأنت في الإعتاق تبطل أصلاً ما لا يجوز فسخُه بعد ثبوته، حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عندك.

ولمّا فَرَغَ عن بيان المعارضة شَرَعَ في بيان دفعها فقال:

(وإذا قامت المعارضة كان السَّبيلُ فيها الترجيح): أي ترجيحُ أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعاً، وإن يتأتى له فللسائل أن يعارضه بترجيح آخر، وهذا هو حكم المعارضة في القياس، وأما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها.

(وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً): أي بيان فضل أحد المثلين، وإلا يكون تعريفاً للرجحان لا للترجيح.

ومعنى قوله: وصفاً؛ أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلاً بنفسه، بل يكون وصفاً للذات غير قائم بنفسه.

ولهذا تترجَّح شهادة العادل على شهادة الفاسق، ولا تترجَّح شهادةُ أربعة على شهادة شاهدين، **(حتى لا يترجّح القياس)** على قياس يعارضه **(بقياس آخر)** ثالث **(يؤيده)**؛ لأنه يصير كأن في جانب قياساً، وفي جانب قياسين.

(وكذا الحديث) لا يترجَّح على حديثٍ يُعارضه بحديثٍ ثالث يؤيِّدُه.

(والكتاب) لا يترجَّح على آيةٍ تُعارضه بآيةٍ ثالثةٍ تؤيّدُه، **(وإنما يترجّح)** كلّ واحدٍ من القياس والحديث والكتاب **(بقوة فيه)** فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مُقدّماً على القياس الجلي الفاسد الأثر.

والحديث الذي هو مشهورٌ مُقدّماً على خبرِ الواحد، والكتاب الذي هو مُحكمٌ قطعيٌّ مُقدَّماً على ما هو ظَنِيٌّ.

(وكذا صاحب الجراحات لا يترجَّح على صاحب جراحة واحدة)، فإن

جرح رجلاً رجلٌ جراحةً واحدةً، وجرحه آخر جراحات متعددة، ومات المجروح بها كانت الدِّية بين الجارحين سواء، بخلاف ما إذا كانت جراحة أحدهما أقوىٰ من الآخر؛ إذ ينسب الموت إليه، بأن قطع واحد يد رجل، والآخر جزّ رقبته كان القاتلُ هو الجاز، إذ لا يتصور الإنسان بدون الرقبة، ويتصور بدون اليد.

(وكذا الشَّفيعان في الشَّقص الشَّائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) في استحقاق الشفعة ولا يترجَّح أحدهما علىٰ الآخر بكثرة نصيبه، صورتها: دار مشتركة بين ثلاثة نفر لأحدهم سدسها، وللآخر نصفها، وللثالث ثلثها، فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه، وطلب الآخران الشفعة، يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة.

وعند الشَّافعيِّ ﵁: يقضي بالشقصِ المبيعِ أثلاثاً؛ لأنّ الشفعةَ من مرافقِ الملك فيكون مقسوماً علىٰ قدره، وإنّما وضع المسألة في الشقص، وإن كان حكمُ الجوار عندنا كذلك ليتأتىٰ فيه خلاف الشَّافعي ﵁.

(وما يقع به التَّرجيح): أي ترجيح أحد القياسين علىٰ الآخر **(أربعةٌ:**

١.بقوَّة الأثر كالاستحسان في معارضةِ القياس)، والأثرُ في الاستحسان أقوىٰ، فيترجَّح عليه.

فإن قيل: فعلىٰ هذا يلزم أن يكون الشَّاهد الأعدل راجحاً علىٰ العادل؛ لأن أثره أقوىٰ.

أجيب: بأنا لا نُسلِّم أن العدالة تختلف بالزيادة والنقصان، فإنّها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الإصرار علىٰ الصغائر، وهو أمر مضبوط لا يتعدد، وإنّما الاختلاف في التقوىٰ.

٢.**(وبقوة ثباته)**: أي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه ألزم للحكم المتعلّق به من وصف القياس الآخر: **(كقولنا في صوم رمضان: أنه متعين)** من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية **(أولى من قولهم: صوم فرض)**، فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء؛ **(لأن هذا)**: أي وصف الفرضية الذي أورده الشَّافعيّ مخصوص **(في الصوم بخلاف التعيين)** الذي أوردناه.

فقد **(تعدّى إلى الودائع الغصوب وردّ المبيع في البيع الفاسد)**: أي إذا ردّ الوديعة إلى المالك والمغصوب إليه أو ردّ المبيع الفاسد إلى البائع بأي جهة كانت يخرج عن العهدة، ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة أو غصباً أو بيعاً فاسداً؛ لأنه متعين لا يحتمل الردّ بجهة أخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه أقوى من ثبات الفرضية على حكمها.

وقيل عليه: إن هذا إنما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية، أما إذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يُناسب بمقابلته إيراد مسألة ردّ الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد.

٣.**(وبكثرة أصوله)**: أي إذا شهد لقياس واحد أصلٌ واحدٌ ولقياس آخر أصلان أو أصول يترجّح هذا على الأوّل، والمراد بالأصل المقيس عليه.

ولا يكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية أو كثرة أوجه الشبه لشيء، فإن هذه كلُّها فاسدة.

وكثرة الأصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح فلا يُسَنُّ تثليثُه، فإنّ أصله مسحُ الخُفّ والجبيرة والتيمم، بخلاف قول الشَّافعي ﷺ: أنه ركن فيسنّ تثليثه فإنه لا أصل له (**إلا الغسل**.

٤. **وبالعدم عند العدم، وهو العكس)**: أي إذا كان وصف يطرد وينعكس كان أولىٰ من وصف يطرد ولا ينعكس، فالاطراد حينئذٍ هو الوجود عند الوجود فقط، والانعكاس هو العدم عند العدم، مثل قولنا في مسح الرأس: إنه مسح فلا يسنّ تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشَّافعي ﷺ: إنه ركن فيسن تكراره فإنه لا ينعكس إلىٰ قوله: ما ليس بركن لا يسن تكراره فإن المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يُسنّ تكرارُه.

ثمّ أراد أن يبيّن حكم تعارض الترجيحين، فقال: (**وإذا تعارض ضربا ترجيح)** كما تعارض أصل القياسين (**كان الرجحان في الذات أحقّ منه في الحال)**: أي من الرجحان الحاصل في الحال؛ (**لأنّ الحالَ قائمةٌ بالذات تابعةٌ لها)** في الوجود، ولا ظهور للتّابع في مقابلة المتبوع.

(**فيُقطع حقّ المال بالطبخ والشيّ)**، تفريع علىٰ القاعدة المذكورة، وذلك بأنه إذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها، فإنّه ينقطع عندنا حقّ المال عن الشَّاة ويضمن قيمتها للمالك؛ لأنه تعارض هاهنا ضربا ترجيح، فإنّه إن نظر إلىٰ أن أصل الشَّاة كان للمالك ينبغي أن يأخذها المالك ويضمنه النقصان.

وإن نظر إلىٰ أن الطبخ والشيّ كانا من الغاصب ينبغي أن يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب أقوىٰ من رعايةِ المال؛ (**لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه)**، فحقّ المالك في العين ثابت من

وجه دون وجه، وحقّ الغاصب في الصنعة ثابت من كلّ وجه، فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف، وإن كان الأمر في ظاهر الحال بالعكس إذا كانت الشَّاة أصلاً والصنعة وصفاً علىٰ ما ذهب إليه الشَّافعيّ، وأشار إليه المصنف بقوله:

(**وقال الشَّافعيّ ﷺ: صاحبُ الأصل وهو المالك أحقّ؛ لأنَّ الصَّنعة قائمة بالمصنوع تابعةٌ له**)، فجرىٰ الشَّافعيّ علىٰ ظاهره، وجرينا علىٰ الدِّقَّة.

ولمّا فَرَغَ عن التَّرجيحات الصَّحيحة شَرَعَ في الفاسدة فقال:

(**والتَّرجيح بغلبة الأشباه وبالعموم وقلّة الأوصاف فاسد عندنا**)، وقد ذهب إلىٰ صحّةِ كلٍّ منها الإمامُ الشَّافعيّ رضي الله عنه.

فمثالُ غلبة الأشباه قول الشَّافعية: إنّ الأخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العمّ من وجوه كثيرة، وهي جواز إعطاء الزكاة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون إلحاقه بابن العم أولىٰ فلا يعتق علىٰ الأخ إذا ملكه، وعندنا هو بمنزلة ترجيح أحد القياسين بقياس آخر، وقد عرفت بطلانه.

ومثال العموم: قول الشَّافعيّة: إن وصف الطعم في حرمة الربا أولىٰ من القدر والجنس؛ لأنه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل، والتعليل بالكيل لا يتناول إلا الكثير، وهذا باطلٌ عندنا؛ لأنه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم علىٰ الخصوص، ولأنّ الوصف بمنزلة النصّ، وفي النص الخاصّ راجح عنده علىٰ العام فينبغي أن يكون هاهنا أيضاً كذلك.

ومثال قلّة الأوصاف: قول الشَّافعيّة: إنّ الطَّعم وحده والثَّمنية وحدها قليل، فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة، وهذا باطل عندنا؛ لأنّ الترجيحَ للتأثير دون القلّة والكثرة فربّ علّة ذات جزئين أَقوى في التأثير من علّة ذات جزء واحد.

(وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا)، هذا شروع بحث في انتقال المعلل إلى كلام آخر بعد إلزامه: أي إذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات أو دفع العلل الطردية فقط على ما يُفهم من كلام البعض.

(كانت غايتُه أن يُلجئ إلى الانتقال): أي غايةُ للمعلِّلِ أن يضطرَّ إلى الانتقال وهو أربعةُ أقسام: **(لأنه:**

١. **إمّا أن ينتقلَ من علّةٍ إلى علّةٍ أُخرى لإثباتِ الأُولى)**، كما إذا عَلَّلَ في الصَّبيِّ المودَع مالاً أنه إذا استهلك الوديعةَ لا يَضمن؛ لأنه مُسلطٌ على الاستهلاك من جانب المودِع، فإن قال السَّائل: لا نُسلِّمُ أنه مُسلَّطٌ على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلَّل إلى علّةٍ أُخرى، يثبت بها العِلّة الأولى أعني التَّسليط على الاستهلاك البتة.

٢. **(أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلّة الأولى)**، كما إذا علَّل جواز إعتاق المكاتب الذي لم يؤدِّ شيئاً من بدلِ الكتابةِ عن الكفّارة، بأنّ الكتابةَ عقدُ معاوضةٍ يحتمل الفسخ بالإقالة أو بعجزِ المكاتبِ عن الأداء، فلا يمنعُ الصَّرف إلى الكفّارة.

فإن قال الخصمُ: أنا قائلٌ أيضاً بموجبِهِ إذ عندي عقدُ الكتابة لا يمنعُ الصرف إلى الكفّارة، وإنّما المانعُ هو نقصانُ تمكُّنٍ في الرقِّ بسببِ هذا العقد؛ إذ العتقُ مستحَقٌّ للعبدِ بسبب الكتابة.

فحينئذٍ ينتقل المعلِّلُ من حكمٍ إلىٰ حكمٍ آخر بالعلّة المذكورة، ويقول: هذا العقد لا يوجب نقصاناً مانعاً من الرقّ؛ إذ لو كان كذلك لَمَا جاز فسخُه؛ لأنّ نقصانَه إنّما يثبت بثبوتِ الحريّة من وجهٍ، والحريّةُ من وجهٍ لا تحتمل الفسخ، فقد أثبت المعلِّل بالعلّة الأُولىٰ: أعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر، وهو عدمُ إيجابِ نقصانٍ مانعٍ من الرِّقّ.

٣.(**أو ينتقل إلى حكم آخر وعلّة أخرى**)، كما في المسألة المذكورة بعينها، إذ قال السَّائل: إن عندي هذا العقد لا يمنع من التَّكفير، بل المانع نقصان الرِّق.

يقول المعلِّلُ: هذا عقدُ معاملةٍ بين العباد كسائر العقود، فوجب أن لا يوجب نقصاناً في الرقِّ مثلُه، فهذا انتقالُ إلىٰ حكمٍ آخرٍ، وعلّةٍ أُخر كما ترىٰ.

٤.(**أو ينتقل من علّةٍ إلى علّةٍ أُخرى لإثباتِ الحكمِ الأوّلِ لا لإثباتِ العلّةِ الأُولى**)، ولم يوجد له نظيرٌ في المسائلِ الشرعيّة؛ ولهذا قال: (**وهذه الوجوه صحيحة إلا الرَّابع**)؛ لأنّ الانتقالَ إنّما جُوِّز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة، ولا يتمّ ذلك في الرابع؛ لأنّ العللَ غيرُ متناهيةٍ في نفسِ الأمر، فلو جوزنا الانتقال إلىٰ العلل لأجل الحكم الأول بعينه لتسلسل إلىٰ ما لا يتناهىٰ.

ثم أورد علىٰ هذا أنّ إبراهيم عليه السلام قد انتقل إلىٰ علّة أُخرىٰ لإثبات الحكم الأوّل، حيث حاجّه نمرود اللعين لإثبات الإله، فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة:٢٥٨] قال نمرود: ﴿أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُ﴾[البقرة:٢٥٨] فأمر بإطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر، فانتقل إبراهيم عليه السلام لإثبات الإله لعلّة أخرىٰ، وقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ﴾ [البقرة:٢٥٨] نمرود وسكت.

فأجاب المصنِّف ﷺ بقوله: (**ومحاجةُ الخليل ﷺ مع اللعين ليست من هذا القبيل؛ لأنّ الحجّةَ الأُولى كانت لازمة حقّه**)، ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل ﷺ أن يقول: هذا ليس بإحياء وإماتة بل إطلاق وقتل، وعليك أن تميت الحيَّ بقبضِ الرُّوح من غيرِ آلة، وتحيي الموتى بإعادةِ الحياة فيهم.

(**إلا أنه انتقل دفعاً للاشتباه من الجهّال**)، فإنّهم كانوا أصحاب الظواهر لا يتأمّلون في حقائق المعاني الدقيقة، فضمّ إليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز.

ثمّ لمَّا فَرَغَ المصنِّفُ ﷺ عن بحثِ الأدلة الأربعة أراد أن يبحثَ بعدها عَمّا ثبت بالأدلة، وقد قلتُ فيما سَبَق: إنّ موضوعَ علمِ الأُصول على المذهبِ المختار هو الأدلة والأحكام جميعاً، فبعد الفراغ من الأَوّل شرع في الثاني فقال:

* * *

فصل

[الأحكام]

(**ثمّ جملةُ ما ثَبَتَ بالحُجج التي سَبَقَ ذكرها**) على باب القياس، يعني الكتاب والسنّة والإجماع (**شيئان الأحكام وما يتعلق به الأحكام**)، وإنّما استثنيتُ القياس؛ لأنه لا يُثبت شيئاً، وإنّما هو للتعدية، ولو أريد بالثبوت المعنى الأعم فيُمكن أن يُراد بالحجج الأدلة الأربعة.

والمرادُ بالأحكامِ الأحكامُ التكليفيّة، وبما يتعلَّقُ به الأحكام الوضعيّة، وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة، والذي يُعلم من «التَّوضيح» في ضبطِها: أنّ الحكمَ مفتقرٌ إلى الحاكمِ والمحكومِ عليه والمحكوم به، فالحاكمُ هو اللهُ تعالى، والمحكومُ عليه هو المكلَّف، والمحكومُ به فعلُ المكلَّف من العبادات والعقوبات وغيرهما.

والأحكامُ صفاتُ فعلِ المُكلَّفِ من الوجوبِ والندبِ والفريضةِ والعزيمةِ والرخصة.

فعلى هذا التحقيقِ الأحكامُ هي صفاتُ الفعل، وقد مَضَى ذكرها بعد بحثِ الكتاب في العزيمةِ والرخصة، وهذا المبحثُ مبحثُ فعل المكلَّف يعني المحكومُ به، ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الأهلية والأمور المعترضة عليها، وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة.

(**أمّا الأحكام فأربعة**) يعني المحكوم به الذي هو عبارةُ عن فعلِ المكلَّف أربعةٌ أنواع:

الأوّل: (**حقوق الله تعالى خالصة**): وهو ما يتعلّق به نفعٌ عامٌّ: كحرمةِ البيت، فإنّ نفعَه عامٌّ للناسِ باتخاذهم إيّاه قبلة، وكحرمةِ الزنا، فإنّ نفعَه عامٌّ للنَّاس بسلامةِ أنسابهم، وإنّما نُسِب إلىٰ الله تعالىٰ تعظيماً، وإلاّ فالله تَعَالَىٰ عن أن ينتفعَ بشيءٍ، فلا يجوز أن يكون حَقّاً له بهذا الوجه، ولا بجهةِ التخليق؛ لأنَّ الكلَّ سواءٌ في ذلك.

(و)الثاني: (**حقوق العباد خالصة**): وهو ما يتعلَّقُ به مصلحةٌ خاصةٌ: كحرمة مال الغير؛ ولهذا يُباح بإباحةِ المالك.

(و)الثالث: (**ما اجتمعا فيه وحَقُّ الله غالبٌ كحدِّ القذف**) فإن فيه حق الله تعالىٰ من حيث إنه جزاء هتك حرمة العفيفِ الصالح، وحقّ العبد من حيث إزالة عار المقذوف، ولكن حقّ الله غالبٌ حتىٰ لا يجري فيه الإرث والعفو، وعند الشَّافعي رضي الله عنه حقُّ العبدِ فيه غالبٌ، فتنعكس الأحكام.

(و)الرابع: (**ما اجتمعا فيه، وحَقُّ العبدِ غالبٌ كالقصاص**) فإنّ فيه حَقُّ الله، وهو إخلاءُ العالم عن الفساد وحَقُّ العبد بوقوعِ الجنايةِ عن نفسِهِ، وهو غالبُ لجريان الإرث، وصحّة الاعتياض عنه بالمالِ بالصلح، وصحّة العفو.

(**وحقوقُ الله تعالى ثمانية أنواع**:

١. **عباداتٌ خالصةٌ**) لا يشوبُها معنىٰ العقوبة والمؤنة: (**كالإيمانِ وفروعِهِ**): وهي الصّلاةُ والزّكاةُ والصّومُ والحجّ، وإنّما كانت فروعاً للإيمان؛ لأنها لا تصحُّ بدونه، وهو صحيحٌ بدونها.

(**وهي**): أي العبادات (**أنواع ثلاثة**:

أصولٌ ولواحقٌ وزوائدُ)، يعني أنّ في مجموعِ الإيمانِ وفروعِه هذه الثلاثة لا أنّ في كلِّ منهما هذه الثلاثة، فالإيمانُ أصلُه التصديق، والملحقُ به الإقرار، والزَّوائد هي الفروعُ الباقية.

أو نقول: الزّوائدُ في الإيمانِ هي تكرارُ الشَّهادة.

والأصلُ في الفروعِ الصّلاة، لأنها عمادُ الدين.

ثم الزَّكاة ملحقةٌ بها؛ لأنّ نعمةَ المال فرعٌ لنعمةِ البدن.

ثمّ الصوم؛ لأنه شُرِع لقهر النفس، ثمّ الحَجّ ثمّ الجهاد.

فهذه الفروع فيما بينها أصول ولواحق، وحينئذٍ الزوائد هي نوافل العبادات وسننها.

٢.**(وعقوباتٌ كاملةٌ)** في كونها زاجرة **(كالحدود)**: وهي حَدّ الزّنا، وحَدّ الشرب وحَدّ القذف، وحَدّ السرقة.

٣.**(وعقوبات قاصرة مثل: حرمان الميراث)** بسبب قتل المورِّث، فإنّ العقوبةَ الكاملةَ هي القصاصُ في حَقِّه، وهذا قاصرٌ منه، ولهذا يجزئ به الصبيّ.

٤.**(وحقوقٌ دائرةٌ بينهما)**: أي بين العبادةِ والعقوبةِ **(كالكفارات)**، فإنّ فيها معنى العبادة حيث إنّها تؤدَّى بالصَّوم والإعتاق والإطعام والكسوة، ومعنى العقوبة من حيث إنها لم تجب ابتداء بل وجبت أجزيةً على أفعال محرمة صدرت عن العباد.

٥.**(وعبادةٌ فيها معنى المؤنة)**: أي المحنةُ والثقل: **(كصدقة الفطر)**، فإنّها في أصلِها عبادةٌ ملحقة بالزكاة؛ ولهذا شُرِط لها الإغناء، ولكن فيها معنى المؤنة؛

ولهذا تجب عمَّن يَمونه ويُنفق عليه كنفسِهِ وأولادِهِ الصِّغارِ وعبيدِه المملوكين، فإنّه لَمّا مأنهم بالنفقة والولاية وجب أن يمؤنهم بالصدقةِ أيضاً لدفع البلاء.

٦.(**ومؤنةٌ فيها معنى العبادة: كالعُشر**)، فإنّه في نفسِهِ مؤنةٌ للأرضِ التي يزرعها ولو لم يُعطَ العُشرَ للسُّلطان لاستردَّ الأرضَ منه، وأَحالها بيدِ آخر.

ولكن فيها معنىٰ العبادة، وهو أنّه يُصرَفُ مصارفَ الزّكاة، ولا يجبُ إلاّ علىٰ المسلم، فحُمِل فعلُهم المزارعة علىٰ كسب الحلال الطيب.

٧.(**ومؤنةٌ فيها معنى العقوبة: كالخَراج**)، فإنّه في نفسِهِ مؤنةٌ للأرض التي يزرعها، وإلاّ استردها السلطان منه، وأحالها بيدِ آخر، ولكن فيه معنىٰ العقوبة من حيث إنه يجب علىٰ الكفّار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا، ونبذوا الآخرة وراء ظهروهم.

٨.(**وحقٌّ قائمٌ بنفسِهِ**): أي ثابتٌ بذاتِهِ من غيرِ أن يَتَعَلَّقَ بذمّةِ العبدِ شيءٌ منه، حتىٰ يجب عليه أداؤه، بل استبقاه الله تعالىٰ لأجل نفسه، وتولَّىٰ أخذه وقسمتَه مَن كان خليفتَه في الأرض، وهو السلطان (**كخمس الغنائم والمعادن**)، فإنّ الجهادَ حَقُّ الله، فينبغي أن يكون المصاب به، وهو الغنيمةُ كلُّها لله تعالىٰ، ولكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين مِنّةً منه عليهم، وأَبقىٰ الخمسَ لنفسِه.

وكذا المعادنُ فإنّه اسمٌ لما خلقَه اللهُ في الأرضِ من الذهبِ والفضّةِ، فينبغي أن يكون كلُّه لله تعالىٰ، ولكنّ اللهَ تعالىٰ أَحلَّ للواجدِ أو للمالكِ أربعةَ أخماس منَّة منه وفضلاً.

(**وحقوقُ العباد: كبدلِ المتلفاتِ والمغصوباتِ وغيرهما**) من الديةِ وملكِ المبيعِ والثمنِ وملكِ النكاح ونحوِه.

وهذه الحقوق: أي جنسُها سواءٌ كان حقّاً لله أو للعبدِ لا المذكور عن قريب، **(تنقسمُ إلى أصلٍ وخلفٍ)** يقومُ مقامَ الأصلِ عند التعذُّر، **(فالإيمانُ أصلُه التصديقُ والإقرارُ جميعاً)** عند الله تعالىٰ ثمّ صار الإقرار وحده أصلاً مستبداً خلفاً عن التصديق في حقّ أحكامِ الدنيا، بأن يقومَ الإقرارُ مقامَه في حَقّ ترتُّب أحكامِه، كما في المُكره على الإسلام أجر الإقرار مقام مجموعَ التصديق والإقرار، وإن عُدِم التصديقُ منه.

(ثمّ صار أَداءُ أَحدِ الأَبوين في حَقِّ الصغيرِ خلفٌ عن أدائِهِ): أي أداءِ الصغيرِ الإيمان، حتىٰ يُجعل مُسلماً بإسلامِ أحدِ الأبوين، ويَجري عليه أَحكامِ الميراثِ وصلاةِ الجنازةِ ونحوِهما.

(ثمّ صارت تبعيةُ أهل الدار خلفاً عن تبعيةِ الأبوين في إثباتِ الإسلام) في الصبيّ الذي سباه أهل الإسلام وأخرجوه إلىٰ دارهم يُحكمُ عليه بالإسلامِ في الصَّلاة عليه بحكم التبعيّة، وليس هذا خلفاً عن خلف، بل كلُّ ذلك خلفٌ عن أداء الصّغير، لكن البعض مُرتَّبٌ علىٰ البعض.

(وكذلك الطَّهارةُ بالماءِ أصلٌ والتيمُّمُ خلفٌ عنه)، وهذا القدرُ بلا خلاف، ثمّ هذا الخلفُ عندنا مطلق، حتىٰ يرتفعَ الحدثُ بالتيمُّم، فتثبت به إباحة الصّلاة إلىٰ غايةِ وجودِ الماء.

(وعند الشَّافعيّ ﷺ: ضروريّ): أي لا يرتفعُ به الحدث أصالةً، ولكن يُبيحُ الصلاةَ لضرورةِ الاحتياج، فلا يجوزُ بتيمُّمٍ واحدٍ صلاتان مكتوبتان، بل يجب لكلِّ مكتوبةٍ تيمُّم آخر.

ثمّ استدرك من قوله: هذا الخلفُ عندنا مطلقٌ بقوله: **(ولكن الخلافة بين**

الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ﷺ)؛ لأنّ اللهَ تعالىٰ قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[النساء:٤٣]، فجعل التراب خلفاً عن الماء.

(وعند مُحمّد وزفر ﷺ بين الوضوء والتيمُّم) الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين؛ لأنّ اللهَ تعالىٰ أمر أوّلاً بالوضوء بقوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾[المائدة:٦]، ثمّ أمر بالتيمّم عند العجز عن الوضوء.

(ويبتني عليه): أي على هذا الاختلاف المذكور: **(مسألةُ إمامةِ المتيمّم للمتوضئين)**؛ لأنه يجوز عند الشيخين ﷺ، فإنّ الترابَ، وإن كان خلفاً عن الماء، لكنّ التيمُّم ليس بخلفٍ عن الوضوء، بل هما سواء، فيجوز اقتداءُ أحدهما بالآخر أيُّهما كان ولا يجوز عند محمّد وزُفر ﷺ؛ لأنّ التيمُّمَ لمّا كان خَلَفاً عن الوضوء كان المتيمّمُ خلفاً عن المتوضئ، فلا يجوز الاقتداء بالأضعف.

(والخلافةُ لا تثبتُ إلا بالنصِّ أو دلالتِه) فلا تثبتُ بالرّأي كما لا يثبتُ الأصلُ به، وشرطُه: أي شرط كونه خلفاً **(عدم الأصل في الحالِ على احتمالِ الوجودِ ليصير السببُ مُنعقداً للأصل)** أو لا فيصحُّ الخلف.

أمّا إذا لم يحتمل الأصلُ الوجود فلا يصحُّ الخلفُ عنه.

وكذا إذا كان الأصلُ موجوداً بنفسِهِ فلا يصحُّ الخلفُ أيضاً.

وتظهرُ هذه أي ثمرة احتمال الأصل للوجودِ في اليمين الغموس، والحلفُ على مسّ السماء، فإنّ في يمين الغموس لا تجب الكفّارة؛ إذ لا يُتصوَّرُ البرُّ الذي هو الأصل، فإنّ زمانَ الماضي قد فات عن الحلفِ ولا قدرةَ له عليه.

وفي الحلف على مسّ السماء يتصوّر البِرّ ويُمكن؛ لأنّ الأنبياء والملائكة يمسُّونه، وللأولياء أيضاً ممكنٌ بخرقِ العادة، ولكن العجز ظاهر في الحال فتجب الكفارة لهم.

(**وأما القسم الثاني**) من التقسيم المذكور في أوّل الفصل، وهو ما يتعلّق به الأحكام (**فأربعة**:

الأول: السبب، وهو أقسامُ أربعة):

الأوّل: (**سببٌ حقيقيّ: وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم**): أي مُفضياً إليه في الجملة، بخلاف العلامة، فإنّها دالّةٌ عليه لا مُفضيةٌ إليه، (**من غيرِ أن يُضاف إليه وجوبُ الحكم**)، كما يُضاف ذلك إلى العلّة، (**ولا وجود**) كما يُضاف ذلك إلى الشَّرط،.

(**ولا يُعقل فيه معاني العلل**) بوجهٍ من الوجوه، بحيث لا يكون له تأثيرٌ في وجودِ الحكم أصلاً، لا بواسطةٍ ولا بغيرِ واسطة؛ إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً، بل سبباً له شبهة العلة، أو سبباً فيه معنى العلّة، (**لكن يتخلل بينه: أي بين السَّبب وبين الحكم علّة لا تُضاف إلى السَّبب**)؛ إذ لو كانت مضافةً إلى السبب، والحكم مضافٌ إليها لكان السبب علّة العلّة لا سبباً حقيقياً على ما سيأتي.

(**كدلالة إنسان على مال إنسان، أو نفسه ليسرقه أو ليقتله**)، فإنّها سببٌ حقيقيٌّ للسّرقة والقتل؛ لأنّها تفضي إليه من غير أن تكون موجبةً أو موجدةً له، ولا تأثير لها في فعلِ السرقة أصلاً، لكن تخلَّل بين الدلالةِ وبين السرقةِ علّةٌ غيرُ مضافةٍ إلى الدلالة، وهو فعلُ السارق المختار وقصده؛ إذ لا يلزم أنّ مَن دلَّه أحدٌ على فعلِ سوءٍ يفعله المدلول البتة، بل لعلّ الله ﷻ يوفقه على تركه مع دلالته.

فإن وقعَ منه السرقة أو القتل لا يضمن الدالّ شيئاً؛ لأنه صاحبُ سببٍ محض لا صاحب علّة، وعلىٰ هذا فينبغي أن لا يضمن مَن سَعَىٰ إلىٰ سلطانٍ ظالمٍ في حَقّ أَحدٍ بغير حقّ، حتىٰ غَرَّمه مالاً؛ لأنّه صاحبُ سبب محض، لكن أَفتىٰ المتأخرون بضمانه لفساد الزَّمان بالسَّعي الباطل، وكثرة السعاة فيه.

وأَمّا المحرمُ الدالُّ علىٰ صيدٍ فإنّما ضَمِن قيمتَه؛ لأنّه ترك الأَمان الملتزم بإحرامه بفعلِ الدلالة كالمودَع إذا دلّ السّارق علىٰ الوديعة يضمن لكونه تاركاً للحفظ الملتزم.

(**فإذا أُضيفت العلّة المتخللة**) بين السببِ والحكمِ (**إليه**): أي إلىٰ السببِ (**صار للسبب حكم العلّة**) في وجوبِ الضَّمان عليه؛ لأنّ الحكمَ حينئذٍ مضافٌ إلىٰ العلّة، والعلّةُ مضافةٌ إلىٰ السبب، فكان السبب علّة العلّة، وهذا هو القسم الثاني من السبب، وفيه فائدة الاحتراز عن قوله: علّة لا تُضاف إلىٰ السبب.

(**كسوقِ الدابّةِ وقودِها**)، فإنّ كلَّ واحدٍ منهما سببٌ لتلفِ ما يتلفُ بوطئها في حالةِ السَّوقِ والقَود، وقد تخلَّل بينه وبين التلف ما هو علّةٌ له، وهو فعلُ الدابّة لكنّه مضافٌ إلىٰ السَّوق والقَود؛ لأنّ الدابّة لا اختيار لها في فعلِها سيما إذا كان أَحدٌ سائقٌ أو قائدٌ لها.

والعلّةُ ليست صالحة للحكمِ فيُضاف التلف إلىٰ علّة العلّة، فيما يرجع إلىٰ بدل المحلّ، وهو ضمانُ الدية والقيمة، وأمّا فيما يرجع إلىٰ جزاء المباشرة، فلا يكون مضافاً إليها فلا يُحرم عن الميراث، ولا يجب عليه الكفّارة والقصاص.

واليمين بالله تعالىٰ بأن يقول: والله لأفعلنّ كذا، أو لا أَفعل كذا، أو بالطَّلاق والعتاق بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق أو أنت حُرّ (**تُسمّى سبباً مجازاً**) للكفّارة والجزاء، وهذا هو القسم الثالث من السبب.

وإنما كان سبباً مجازاً؛ لأنّ اليمينَ شُرِعت للبِرّ، والبرُّ لا يكون قطّ طريقاً إلىٰ الكفّارة في اليمين بالله ﷻ، وإلىٰ الجزاء في اليمين بغير الله ﷻ؛ لأنه مانع من الحنث، ودون الحنث لا تجب الكفّارة، ولا ينزل الجزاء، ولكن لمّا كان يحتمل أن يُفضي إلىٰ الحكم عند زوال المانع سُمي سبباً مجازاً باعتبار ما يؤول إليه.

وعند الشَّافعيِّ ﵁: اليمين بالله ﷻ والمعلّق بالشرط سببٌ حقيقيٌّ للكفّارةِ والجزاء في الحال، ولكنّ الحكم تأَخَّر إلىٰ زمانِ الحنثِ ووجودِ الشَّرطِ كما مَرّ في الوجوهِ الفاسدة.

(**ولكن له شبهةُ الحقيقة**): أي ليس هو بمجازٍ خالص، بل مجاز يشبه الحقيقة.

وعند زفر ﵁: مجاز محض خال من شبهةِ الحقيقة.

فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشَّافعيّ ﵁ والتفريط الذي ذهب إليه زفر ﵁.

وثمرةُ الخلاف بيننا وبين زُفر ﵁، هي ما ذكره بقوله: (**حتى يُبْطِلُ التنجيزُ التعليقَ**) عندنا لا عنده.

وصورتُه ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدّار فأَنت طالق ثلاثاً، ثُمّ طلَّقها ثلاثاً منجزة، فتزوَّجت بزوجٍ آخر ودخل بها وطلَّقها، ثمّ عادت إلىٰ الأوّل بالنّكاح، ووجد دخول الدّار لم تطلق عندنا، وتطلق عند زفر ﵁؛ لأنّ عنده لم

يوجد قوله: أنت طالق وقت التعليق إلا مجازاً محضاً ليس له شوب الحقيقة قَطّ، فلا يطلب محلاً موجوداً يبقىٰ ببقائه؛ لأنه يمين ومحلّها ذمّة، وهي موجودة، فإذا وُجِد الشرط بعد النّكاح الثّاني فكأنه حينئذٍ قال: أنت طالق، فيقع الطَّلاق.

وعندنا: لَمَّا كان قوله: أنت طالق وقت التعليق موجوداً مجازاً يشبه الحقيقة، فلا بُدّ له من محلٍّ موجودٍ كالحقيقة، وقد فات المحلّ بالتنجيزِ فلا يَبْقَىٰ قوله: أنت طالق، وهذا معنىٰ قوله: (**لأنّ قدرَ ما وُجِدَ من الشُّبْهةِ لا يَبْقَى إلاّ في مَحَلِّهِ كالحقيقةِ لا تَسْتَغْنِي عن المحلّ، فإذا فات المحلُّ بطل**).

والحاصلُ أَنَّ الشبهةَ تجري مجرىٰ الحقيقة عندهم في طلبِ المحلّ في أَكثر المواضع احتياطاً كالمغصوب، فإنّ الأَصلَ فيه الردّ، ثمّ الضَّمان إلىٰ القيمة أو المثل بعد الهلاك، لكن مع وجودِ المغصوبِ للغصب شبهة إيجاب القيمة حتىٰ صَحَّ الإبراء عن القيمة، والرَّهنُ والكفالةُ بها حال قيام العين، ولو لم يكن لها ثبوتٌ بوجهٍ ما لَمَا صَحَّت هذه الأحكام، فكذا للإيجاب في عينِ حالِ التعليقِ شبهةُ التنجيز في اقتضاء المحلّ، فعند فوات المحلّ يبطل.

وزُفر ﵁ لم ينتبه لهذا التدقيق وقاس المسألةَ المذكورةَ علىٰ ما إذا عَلَّقَ طلاقَ المطلّقة الثلاث أو الأجنبيةَ بالملك بأن قال: إن نكحتُك فأنت طالق، فإن المحلَّ ليس بموجودٍ ابتداء، مع أنّه يقع الطَّلاقُ بعد وجودِ الشرط، فلأن يبقىٰ انتهاءً في المتنازع فيه أَولىٰ بأن يقع الطَّلاق حينئذٍ.

فأَجاب عنه المصنفُ ﵁ بقوله: (**بخلاف تعليقِ الطَّلاقِ بالملك في المطلّقة ثلاثاً؛ لأنّ ذلك الشَّرطَ في حكمِ العلل**)، يعني أنّ الشرطَ وهو النّكاح في حكمِ

العلّةِ للطلاق؛ لأنّه علّةٌ لصحّةِ التعليق، وهو علّةٌ لوقوعِ الطَّلاق، فكان هو علّةُ العلّة.

(فصار) التعليقُ بشرطٍ هو في حكمِ العللِ **(معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه)** وهي شبهة وقوع الجزاءِ وثبوت السببية للمعلّق قبل تَحَقُّق الشَّرط.

والحاصلُ أَنّ شبهةَ وقوعِ الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية، وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية؛ لأنّ الحكمَ لا يوجد قبل العلّة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا، فلهذا لا يحتاج ههنا إلى المحل.

(والإيجابُ المضافُ سببٌ للحال) مُقابلٌ للإيجابِ المعلَّق، يعني أنّ الإيجابَ المعلَّق بالشرطِ وهو قوله: إن دخلت الدار فأنت طالقٌ، يكون السببُ في حالِ وجود الشرط، والإيجابُ المضافُ إلى الوقتِ بأن يقول: أنت طالقٌ غداً، سبب للحال، لكن تأخر حكمه إلى الغد.

(وهو من أقسامِ العلل) في الحقيقةِ إنّما يُعَدُّ سبباً باعتبار الإضافة، فيمكن أن يكون هذا هو القسمُ الرَّابع للسبب، ويُمكن أن يكون الرابعُ هو قولُه: **(وسببٌ له شبهة العلّة كما ذكرنا)** في اليمينِ في الطَّلاق والعتاق، وهو الذي يُسمّى سبباً مجازياً في السابق.

ومن هاهنا ذهب بعضُهم إلى أن أقسام السبب ثلاثة: السبب الحقيقي، وسبب في معنى العلّة، وسببٌ مجَازي؛ لأنّ الإيجابَ المضافَ من أَقسام العلّة في الحقيقة، والسببُ له شبهة العلّة هو السببُ المجازي بعينه.

(والثاني: العلّة: وهو ما يُضاف إليه وجوبُ الحكم ابتداء): أي بلا واسطة، احترازٌ عن السببِ والعلامة وعلة العلة، وهو يعمّ العلل الموضوعة كالبيع

والنّكاح، والعلل المستنبطة بالاجتهاد، **(وهو سبعة أقسام)**؛ لأنّ العلَلَ الشرعيّةَ الحقيقيةَ تتمُّ بثلاثةِ أَوصاف:

أَحدُهما: أن تكون علّةً اسماً بأن تكون موضوعةً للحكم، ويُضافُ الحكم إليها ابتداء.

والثاني: أن تكون علّةً معنىً بأن تكون مؤثرة في الحكم.

والثالث: أن تكون حكماً بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ، فإذا وُجِدَت هذه الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علّة كاملة تامّة، وإلا فناقصة، فباعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدمه ينبغي أن تكون الأَقسام سبعة بهذه الوتيرة:

الأول: ما يكون اسماً ومعنىً وحكماً، وهو الجامع للأوصاف.

الثاني: ما يكون اسماً لا معنىً ولا حكماً.

الثالث: ما يكون معنىً لا اسماً ولا حكماً.

الرابع: ما يكون حكماً لا اسماً ولا معنىً فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان.

والخامس: ما يكون اسماً ومعنىً لا حكماً.

السادس: ما يكون اسماً وحكماً لا معنىً.

السابع: ما يكون معنىً وحكماً لا اسماً.

فهذه الثلاثةُ ما يوجد فيها وصفان ويُعدمُ وصفٌ، لكنّ المصنف ﷺ لم يذكر ما هو معنىً لا اسما ولا حكما، وما هو حكماً لا اسماً ولا معنىً، وذكر

عوضهما علّة في حيز الأسباب، ووصفاً له شبهة العلة، كما ستطلع عليه في أَثناء الكلام، إذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف ﵁ فنقول:

الأوّل: (**علّةٌ اسماً ومعنى وحكماً كالبيع المطلق للملك**): أي العاري عن خيار الشرط، فإنّه علّة اسماً؛ لأنه موضوع للملك، والملك مضاف إليه، ومعنى؛ لأنه يؤثر فيه وهو مشروع لأجله، وحكماً؛ لأنه يثبت الملك عند وجودِه بلا تراخ.

والثاني: (**علّة اسماً لا حكماً ولا معنى كالإيجاب المعلّق بالشرط**)، وهو الذي أَدخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله: أنت طالق إن دخل دخلت الدار، فإن قوله: أنت طالق علّة اسماً؛ لوقوع الطَّلاق، فإنّه موضوعٌ له في الشّرع ويُضاف الحكمُ إليه عند وجودِ الشرط، ولا معنى إذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط، ومن هذا القبيل اليمين بالله ﷻ للكفّارة على ما قال.

والثالث: (**علّة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرطِ الخيار**)، فإنّه علّة للملك اسماً؛ لأنه موضوعٌ له، ومعنى؛ لأنه هو المؤثرُ في ثبوتِ الحُكْمِ لا حُكْماً؛ لأنّ ثبوتَ الملك متأخرٌ إلى إسقاط الخيار.

(**والبيعُ الموقوف**) عطفٌ على البيعِ بشرطِ الخيار، ومثال ثان له، وهو أن يبيعَ مال غيره بغيرِ إجازته، فإنّه علّة اسماً ومعنى للملك لا حكماً لتراخ الملك إلى زمان إجازة المالك.

(**والإيجاب المضاف إلى وقت**) مثال ثالث له مثل قوله: أنت طالق غداً، وهو الذي سبق في أَقسام السبب، فإنّه علة اسماً ومعنى لوقوع الطَّلاق لا حكماً لتأخره إلى زمان أُضيف إليه.

(ونصابُ الزّكاة قبل مضي الحول) مثال رابع له، فإنّه أَيضاً علّة اسماً؛ لأنه وُضِع لوجوب الزّكاة، ويُضاف إليه الوجوب بلا واسطة، ومعنىٰ؛ لأنه مؤثرٌ في وجوبِ الزّكاة؛ إذ الغِنَىٰ يوجب الإحسان، وهو يحصل بالنِّصاب لا حكماً لتأخر وجوب الأداء إلىٰ حولانِ الحول.

(وعقد الإجارة) مثالٌ خامس له، فإنّه أيضاً علّة لملك المنفعة اسماً؛ لأنه وُضِع له، والحكمُ يُضاف إليه، ومعنىٰ؛ لأنه مؤثرٌ فيه؛ ولهذا صَحّ تعجيل الأُجرة قبل العمل، لا حكماً؛ لأنّ حكمَه وهو ملكُ المنافع يوجد شيئاً فشيئاً إلىٰ انقضاء الأجل، وهي معدومة الآن، والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً للملك، فلا يكون علّة حكماً.

والرابع: **(علّة في حيز الأسباب)**، يعني لها شبهٌ بالأسباب فهو تفسيرٌ لما قبله، وذَكَرَ المصنفُ له ثلاثةُ أمثلة فقال: **(كشراء القريب)**، فإنّه علّةٌ للملك، والملكُ في القريبِ علىٰ للعتق، فيكون العتقُ مضافاً إلىٰ الأوّل بواسطته، فمن حيث إنه علّة العلة كان علّة، ومن حيث إنه توسّط بينهما الواسطة، كان شبيهاً بالأسباب.

(ومرض الموت)، فإنه علّة لتعلق حقّ الورثة بالمال، وهو علّةٌ لحجر المريض عن التبرّع بما زاد عن الثلث، فيكون كشراء القريب، ورُبَّما يُقال: إنّه داخلٌ في العلّة اسماً ومعنىٰ لا حكماً، فإنه علة اسماً لحجر المريض عن التبرّعات؛ لإضافة الحكم إليه، ومعنىٰ لكونه مؤثراً في الحجر، لا حكماً؛ لأن الحجر لا يثبت إلا إذا اتصل به الموت مستنداً.

(والتزكيةُ عند أبي حنيفة ﷺ)، فإنّه علّةٌ للشَّهادة، وهي علّةٌ للرّجم، فتكون علّة العلة كشراء القريب، فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده.

وعندهما: لا يضمنون؛ لأنّهم أثنوا على الشهود خيراً، ولا تعلُّقَ لهم بإيجاب الحدّ، فصاروا كما لو أَثنوا على المشهود عليه خيراً بأن قالوا: هو محصنٌ، ثمّ رَجعوا فكذا هذا، ورُبّما يُقال: إنّه علّة معنى لا اسماً ولا حكماً للرجم فيكون مثالاً لقسم تركه المصنف رضي الله عنه.

ثم قال: **(وكذا كلُّ ما هو علّة العلّة)** في كونِها مشابهةً للأسباب، فهي ذاتُ جهتين، ولذا ذكرها في السبب والعلّة جميعاً.

(و)الخامسُ: **(وصفٌ له شبهةُ العلل كأحد وصفي العلّة)** التي رُكبت من وصفين كالقدرِ والجنسِ للربا، فإنَّ المجموعَ منهما علّةٌ اسماً ومعنىً وحكماً، وكلُّ واحدٍ منهما وحدَه له شبهةُ العلل، وليس بسببٍ محض غيرِ مؤثرٍ في المعلول، وإلاّ لكان الجزء الآخر، هو العلّةُ لا مجموعُهما.

ورُبَّما يُقال: إنّه علّةٌ معنىً لا اسماً ولا حكماً، فيكون مثالاً ثانياً لقسم تركه المصنِّف رضي الله عنه.

ولكن بقي قسم آخر تركه المصنِّفُ رضي الله عنه بلا ذكر في البين: وهو علةٌّ حُكماً لا اسماً ولا معنىً، ورُبَّما يُقال: إنّه داخلٌ في قسم الشرط الذي في حكم العلل: كحفر البئر وشقّ الزقّ.

(و)السَّادسُ: **(علّةٌ معنى وحُكماً لا اسماً: كآخرِ وصفي العلّة)**، فإنّه هو المؤثِّرُ في الحكم، وعنده يوجدُ الحكم، ولكنّه ليس بموضوعٍ للحكم، بل الموضوعُ له هو المجموع، وذلك كالقرابة والملك فإنّ المجموعَ علّةٌ موضوعةٌ للعتق، ولكنّ

المؤثِّرَ هو الجزء الأخير، فإن كان الملكُ جزءاً أخيراً بأن اشترىٰ قريبه المحرم يكون هو المؤثِّر، وإن كانت القرابة جزءاً أخيراً بأن اشترىٰ عبداً مجهول النَّسب، ثمّ ادَّعىٰ أنه ابنُه، أو أَخوه يكون هو المؤثِّر، والمقابلُ له وهو الوصفُ الأوّلُ يكون علّة معنىٰ لا اسماً ولا حكماً كما نقلنا.

(و)السَّابعُ: **(علةٌ اسماً وحكماً لا معنى كالسفر والنوم للرخصة والحدث)**، فإن السفرَ علّةٌ للرخصةٍ اسماً؛ لأنّها تُضاف إليه في الشرع، يقال: القصر رخصة للسفر، وحكماً؛ لأنّها تثبت بنفسِ السَّفر متصلةً به، لا معنىٰ؛ لأنّ المؤثرَ في ثبوتها ليس نفس السَّفر بل المشقّةُ وهي تقديريّة.

وكذا النومُ الناقضُ للوضوء علّةٌ للحدث اسماً؛ لأنّ الحدثَ يُضافُ إليه، وحكماً؛ لأنّ الحدثَ يثبت عنده، لا معنىٰ؛ لأنّه ليس بمؤثِّرٍ فيه، وإنّما المؤثِّرُ خروجُ النَّجَس، ولكنّ لَمَّا كان الاطلاعُ علىٰ حقيقتِهِ متعذِّراً، وكان النَّومُ المخصوصُ سبباً لخروجه غالباً أُقيم مقامَه، ودارَ الحكمُ عليه.

والآن تمَّت أقسام العلّة، وقد علمتُ ما في بيانِها من المسامحات الناشئة من فخر الإسلام ﵁، والخلفُ توابع له.

ثم يقول المُصنِّفُ ﵁: **(وليس من صفةِ العلّة الحقيقية تقدُّمها على الحكم، بل الواجبُ اقترانهما معاً كالاستطاعة مع الفعل)** وهذا هو حكم القسم الأول الذي كان علّة اسماً ومعنىٰ وحكماً، فإنّها العلّةُ الحقيقةُ الشرعيّةُ التي تُقارن الفعل ولا تتقدَّمُه.

وذهب قومٌ إلىٰ أنّه يجوز تقدُّمُها علىٰ المعلولِ بالزَّمان؛ لأنّ العلَلَ الشرعيّةَ في حكمِ الجواهرِ موصوفةٌ بالبقاء، فلا بُدّ أن يثبت الحكم بعد العلّة، بخلافِ العلل العقلية، فإنّها مقارنةٌ مع معلولِها اتفاقاً كحركةِ الأُصبعِ مع حركةِ الخاتم.

وأَمّا الاستطاعةُ فهي مع الفعلِ البتة، لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية أو عقيلة، وهي إما تمثيل أو تنظير، والتي تتقدم علىٰ الفعل هي بمعنىٰ سلامة الآلات والأسباب، وعليها مدار التكليف الشرعي.

(**وقد يُقام السببُ الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول**)، هذا من تتمّة مسائل العلّة والسبب.

ولم يميز في أقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربّما اتفق فيها حال الداعي، ورُبّما اتفق فيها حال الدليل علىٰ ما ستعلم، (**وذلك**): أي قيام الداعي والدليل (**إمّا لدافع الضَّرورة والعجز، كما في الاستبراء**)، فإنّ الموجبَ له توهم شغل رحم الأمة بماء الغير، والاحتراز عنه واجب؛ لقوله ﷺ: «مَن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره»[1].

ولمّا كان ذلك أمراً مخفياً لا يقف عليه كلُّ أحدٍ ما لم يكن الحمل ثقيلاً أُقيم حدوثُ الملكِ واليدِ الدالُّ مقام شغل الرحم بالماء، وجُعِل هذا الحدوث دليلاً علىٰ أنه مشغولٌ بالحمل البتة، وإن كان في بعض المواضع يقينٌ بعدمِ الشغلِ مثل أن

---

(١) فعن رويفع بن ثابت الأنصاري ﷺ قال ﷺ يوم حنين: (لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره) يعني إتيان الحبالىٰ في سنن أبي داود١: ٦٥٤، وسنن البيهقي الكبير٧: ٤٤٩، مصنف ابن أبي شيبة٤: ٢٨، ومسند أحمد٤: ١٠٨، والمعجم الكبير٥: ٢٦، قال الترمذي: حسن، وينظر: خلاصة البدر المنير ٢: ٢٣٩.

تكون الجاريةُ بكراً أو مشتراةً من يدِ محرمِها ونحوه، ولكن لم يعتبر هذا اليقين، وحكم بوجوب الاستبراء في كلِّ ما وُجد حدوثُ الملكِ واليدِ.

(وغيره): أي غيرُ الاستبراء كالخلوة الصحيحة أُقيمت مقام الدخول في حَقّ وجوب المهر والعدّة، والنكاحُ أُقيم مَقام الدخول في ثبوتِ النَّسب، فهاهنا أُقيم الداعي مقام المدعو؛ لأنّ الخلوةَ والنّكاحَ داع إلى الدُّخول.

(أو للاحتياطِ كما في تحريمِ الدواعي إلى الوطءِ) من النظرِ والقبلةِ واللمسِ أُقيمت مقام الوطءِ في الاستبراءِ وحرمةِ المصاهرةِ والإحرامِ والظّهارِ والاعتكاف للاحتياط، فهو أيضاً مثالٌ لإقامةِ الداعي مقام المدعو.

(أو لدفع الحرج كما في السَّفر والطُّهر)، هذان مثالان لإقامة الدليل مقام المدلول، فإن السَّفرَ أُقيم مقام المشقّة، وجُعِل دالاً عليها وإن لم يكن ثمةً مشقة أَصلاً، فيدارُ أمرُ رخصةِ القصرِ والإفطارِ على مجردِ السَّفر، مع قطعِ النظرِ عن المشقّة، وإن كان الباعثُ عليه في نفسِ الأمر هو المشقّة.

وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليلٌ على الحاجةِ إلى الوطء، وإن لم يكن له حاجة إليه في القلب، فأقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطَّلاق فيه؛ لأنّ الطَّلاقَ لم يُشرع إلاّ في زمان كان محتاجاً إلى الوطء فيه؛ ولهذا لم يُشرع في وقت الحيض أو الطهر الذي وطئها فيه.

والفرقُ بين الضرورةِ ودفعِ الحرج: أنّ في الضَّرورة والعجز لا يُمكن الوقوف على الحقيقةِ أصلاً، وفي دفعِ الحرج يُمكن ذلك مع وقوع مشقّة، كما في السَّفر يُمكن إدراكُ المشقّة بحسبِ أَحوال أَشخاص الناس.

والفرق بين السبب والدليل: أن السببَ لا يخلو عن تأثير له في المسبب، والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير، ومن جملة أمثلة إقامة الدليل مقام المدلول الإخبار عن المحبّة أُقيم مقام المحبّة في قول الرَّجل لامرأته: إن كنت تحبيني فأنت طالق فقالت: أُحبُّك طَلُقَت؛ لأنّ المحبّةَ أمرٌ باطن لا يوقف عليه إلا بالإخبار لكنّه يقتصر على المجلس؛ لأنّه مشبهٌ بالتخيير، والتخييرُ مُقتصرٌ على المجلس.

(والثالثُ: الشرطُ: هو ما يتعلَّقُ به الوجودُ دون الوجوب) احترز به عن العلّة، وينبغي أن يُزاد عليه قوله: ويكون خارجاً عن ماهيتِهِ ليخرج به الجزء، هكذا قيل.

(وهو خمسه) بالاستقراء:

الأوّل: شرطٌ محضٌ لا يكون له تأثيرٌ في الحكم، بل يتوقَّف عليه انعقادُ العلّة، كدخول الدار بالنسبة إلى وقوعِ الطَّلاقِ المعلَّق به في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق.

والثاني: **(شرطٌ هو في حكمِ العللِ)** في حقِّ إضافة الحكم إليه، ووجوب الضمان على صاحبه: **(كحفرِ البئرِ في الطَّريقِ)**، فإنّه شرطٌ لتلفِ ما يتلفُ بالسُّقوط فيه؛ لأنّ العلّةَ في الحقيقةِ هو الثقل لميلان طبع الثقيل إلى السّفل، ولكن الأرض كانت مانعةً ماسكة، وحفرُ البئر إزالةُ المانع، ورفعُ المانع من قبيل الشروط، والمشي سببٌ محضٌ وليس بعلّةٍ له فأُقيم الحفرُ الذي هو الشرطُ مقام العلّة في حَقِّ الضّمان إذا حَفَرَ في غيرِ ملكِه.

وأَمّا إن حَفَرَ في ملكِهِ أو أَلقى الإنسانُ نفسَه عمداً في البئر فحينئذٍ لا ضمان على الحافر أصلاً.

(وشقّ الزّقّ) فإنّه شرطٌ لسيلان ما فيه؛ إذ الزّقُّ كان مانعاً، وإزالتُه شرطٌ، والعلَّةُ هي كونُه مائعاً لا يصلح أن يُضاف الحكم إليه؛ إذ هو أمرٌ جبليٌّ للشيء خُلِق عليه، فأضيف إلى الشرط، ويكون صاحب الشرط ضامناً لتلف ما فيه ولنقصان الخرق أيضاً.

(و)الثالثُ: **(شرطٌ له حكم الأسباب)**، وهو الشَّرطُ الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعلٍ مختارٍ لا يكون ذلك منسوباً إلى ذلك الشَّرط، ويكون ذلك الشَّرط سابقاً على ذلك الفعل.

واحترز به عَمّا إذا تخلَّل فعلُ فاعل طبيعيٍّ كحفرِ البئر فإنّه في حكمِ العلل.

وعَمّا إذا كان ذلك الفعلُ مَنسوباً إلى ذلك الشرط: كفتح باب قفصِ الطير؛ إذ طيرانه منسوبٌ إلى الفتح، فإنّه أيضاً في حكم العلل عند مُحمّد ﵁ حتى يضمنَ الفاتحُ عنده خلافاً لهما.

وعَمّا إذا لم يكن الشرط سابقاً على العلّةِ كدخول الدار في قوله: أنت طالق إن دخلت الدار؛ إذ هو مؤخرٌ عن تكلُّمِ قوله: أنتِ طالقٌ فإنّه شرطٌ مَحضٌ داخلٌ في القسم الأَوّل.

(كما إذا حَلّ قيد عبد فأَبِق)، فإنّه شرطٌ للإباق إذ القيدُ كان مانعاً فإزالتُه شرطٌ، ولكن تَخَلَّل بينَه وبين الإباقِ فعلُ فاعلٍ مختار، وهو العبد، وليس هذا الفعلُ منسوباً إلى الشرط؛ إذ لا يلزم أن يكون كلُّ ما يَحِلُّ القيد آبقٌ البتة، وقد تَقَدَّم هذا الحَلُّ على الإباق، فهو في حكمِ الأَسباب، فلهذا لا يضمن الحال قيمةَ العبد، بخلاف ما إذا أَمَرَ العبدَ بالإباق حيث يضمنُ الآمرُ، وإن اعترض فعل فاعل مختار؛ لأنّ الأمر بالإباق استعمال له، فإذا أَبق بأَمره، فكأنّه غَصَبَه

بالاستعمال، بخلاف ما إذا كانت الواسطة المتخلِّلة مضافةً إلى السبب، فإنّه يضمن صاحبُ السبب كسَوقِ الدابّةِ وقودِها؛ إذ فعل الدابّة، وهو التّلفُ مُضافٌ إلى السَّائقِ والقائدِ فيضمنان ما تَلِفَ بها.

(و)الرَّابعُ: (**شرطٌ اسماً لا حُكماً كأَوَّل الشرطين في حُكمِ تَعَلَّقَ بهما كقوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق**)، فإنّ دخولَ الدّار الذي يوجد أَوّلاً يكون شرطاً اسماً لا حكماً؛ إذ الحكمُ مُضاف إلى آخر الشَّرطين وجوداً، فهو شرطُه اسماً وحكماً من جميع الوجوه، فلو وُجِد الشرطان في الملك بأن بَقِيت منكوحةً له عند وجودِهما، فلا شَكّ أنّه يُنْزَلُ الجزاء، وإن لم يوجدا في المِلك أو وُجِد الأَوّل في المِلك دون الثّاني، فلا شَكَّ أنّه يُنزل الجزاء، وإن وجد الثاني في الملك دون الأوّل بأن أَبانها الزَّوجُ فدَخَلَ الدار الأولى، ثُمّ تزوَّجها فدخلت الدار الثّانية يُنزل الجزاء وتطلق عندنا؛ لأنّ المدارَ على آخر الشَّرطين، والملك إنّما يُحتاج إليه في وقتِ التعليق، وفي وقتِ نزول الجزاء، وأَمّا فيما بين ذلك فلا.

وعند زفر رضي الله عنه: لا تطلق؛ لأنه يقيس الشرط الآخر على الأوّل؛ إذ لو كان الأوّل يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق، فكذا عكسه.

(و)الخامس: (**شرطٌ هو كالعلامةِ الخاصّة كالإحصانِ في الزِّنا**) شرطٌ للرَّجم في معنى العلامة، وقد عَدّوا هذه تارةً في الشرط وتارةً في العلامة، على ما سيجيء، ولذا لم يُعدّه صاحبُ «التوضيح» من هذه الأقسام.

ثمَّ إنهم بَيَّنوا ضابطةً يُعْرَفُ بها الفرقُ بين الشَّرط، وما في معناه على ما قال:

(**وإنّما يُعْرَفُ الشَّرْطُ بصيغتِهِ: كحروفِ الشرط**) مثل قوله: إن دخلتِ الدّارَ فأنت طالق، وفيه تنبيهٌ على أَنّ صيغةَ الشَّرطِ لا تنفَكُّ عن معنى الشرط قطّ.

(أو دلالته): وهي الوصف الذي يكون في معنىٰ الشَّرط: **(كقوله: المرأةُ التي أتزوَّجُها طالقٌ ثلاثاً، فإنّه بمعنى الشرط دلالةً؛ لوقوعِ الوصفِ في النَّكرة)**: أي الامرأة غير المعيّنة بالإشارة لا النكرة النحوية؛ إذ هي معرفةٌ باللام، فلَمّا دخل وصف التزوُّج في النَّكرة، وهو معتبرٌ في الغائبِ يَصْلُحُ دلالةً علىٰ الشَّرط، فصار كأنّه قال: إن تزَوَّجتُ امرأةً فهي طالق.

(ولو وقع في المعيَّن) بأن يقول: هذه المرأةُ التي أَتزوَّج فهي طالقٌ **(لما صَلُحَ دلالةً)** علىٰ الشَّرط؛ لأنّ الوصفَ في الحاضرِ لغوٌ؛ إذ الإشارةُ أَبلَغُ في التَّعريف من الوصف، فكأنّه قال: هذه المرأةُ طالقٌ فيلغو في الأَجنبيّة.

(ونصُّ الشرط يجمع الوجهين): أي المعيَّنُ وغيرُ المعيّن حتىٰ لو قال: إن تزوّجت امرأةً فهي طالق، أو إن تزوَّجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطَّلاق بالتزوُّج في الصُّورتين.

(والرابعُ: العلامةُ: وهي ما يُعْرَفُ الوجودُ من غيرِ أن يَتَعَلَّقَ به وجوبٌ ولا وجودٌ) فقوله: ما يُعْرَفُ الوجودُ احترازٌ عن السبب؛ إذ هو مفض لا مُعَرِّف.

وقوله: من غيرِ أَن يَتَعَلَّقَ به وجوبٌ احترازٌ عن العلّة، ولا وجودٌ احترازٌ عن الشَّرط: **(كالإحصان)** في بابِ الزِّنا، فإنّه علامةٌ للرَّجم، وهو عبارةٌ عن كونِ الزَّاني مسلماً مُكلَّفاً وَطِئَ بنكاحٍ صحيحٍ مَرّة، فالتكليفُ شَرْطٌ في سائرِ الأَحكام، والحريّةُ لتكميلِ العقوبة، وإنّما العمدةُ هاهنا هي الإسلامُ والوطءُ بالنّكاح الصحيح.

وإنّما جَعلناه علامةً لا شرطاً؛ لأنّ الزّنا إذا تَحقَّق لا يتوقَّفُ انعقاده علّة للرَّجم علىٰ إحصانٍ يحدثُ بعده؛ إذ لو وُجِد الإحصان بعد الزِّنا لا يَثْبُتُ بوجودِهِ

الرَّجم، وعدم كونه علّةً وسبباً ظاهر، فعُلِم أنّه عبارةٌ عن حالٍ في الزَّاني يصير به الزِّنا في تلك الحالة موجباً للرَّجم، وهو معنىٰ كونه علامة، وهذا عند بعضِ المتأخرين، ومختار الأكثر أنّه شرطٌ لوجوبِ الرَّجم؛ لأنّ الشَّرط ما يتوقف عليه وجود الحكم، والإحصان بهذه المثابة؛ إذ الزِّنا لا يُوجِبُ الرَّجم بدونه كالسَّرقة لا توجب القطع بدون النِّصاب.

(حتى لا يضمن شهودُه إذا رجعوا بحال) تفريعٌ علىٰ كونِ الإحصان علامةً لا شرطاً، يعني إذا رَجَعَ شهود الإحصان بعد الرَّجم لا يضمنون دية المرجوم بحال: أي سواء رجعوا وحدهم أو مع شهود الزِّنا أيضاً؛ لأنّه علامةٌ لا يَتَعَلَّقُ بها وجوبٌ، ولا وجود، ولا يجوز إضافةُ الحكم إليه، بخلاف ما إذا اجتمع شهودُ الشرط والعلّة بأن شَهِد اثنان بقوله: إن دخلتِ الدّار فأَنت طالق، وشَهِد اثنان بدخول الدار، ثُمّ رَجَعَ شهود الشَّرط وحدهم، فإنّهم يضمنون عند بعضِ المشايخ؛ لأنّ الشرطَ صالحٌ لخلافة العلّة عند تعذّر إضافة الحكم إليها لتعلّق الوجود به، وثبوت التعدّي منهم، وهو مختارُ فخر الإسلام رضي الله عنه، وعند شمسِ الأئمة رضي الله عنه: لا ضمان عليهم قياساً علىٰ شهود الإحصان.

وإن رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعاً، فالضمان علىٰ شهودِ اليمين خاصّة؛ لأنهم صاحب العلّة، فلا يُضاف التلف إلىٰ شهود الشرط مع وجودِهم.

وعند زُفر رضي الله عنه: شهودُ الإحصانِ إذا رَجَعوا وحدهم ضَمِنوا ديةَ المرجوم ذهاباً إلىٰ أنّه شَرط.

والجواب: أَنّ الإحصانَ علامةٌ لا تصلح للخلافة، ولئن سلَّمنا أنّه شرطٌ فلا يجوز إضافةُ الحكم إليه؛ لأنّ شهودَ العلّة وهي الزّنا صالحةٌ للإضافة، فلم يبقَ للشرط اعتبارٌ؛ إذ لا اعتبارَ للخلفِ عند إمكانِ العمل بالأَصل.

ولَمَّا فَرَغَ عن بيانِ متعلقات الأحكام شَرَعَ في بيانِ أَهلية المحكوم عليه وهو المُكلَّفُ.

ولمّا كان من المعلومِ أَنّ أَهليتَه لا تكون بدون العقل، فلذا بدأ بذكر العقل فقال:

* * *

فصل

في بيان الأهلية

(والعقلُ معتبرٌ لإثباتِ الأهلية)؛ إذ لا يُفهم الخطاب بدونه، وخطابُ مَن لا يفهم قبيحٌ، وقد مَرّ تفسيرُه في السنة، **(وأنّه خُلِق متفاوتاً)**، فالأكثرُ منهم عقلاً الأنبياء والأَولياء، ثمّ العلماءُ والحكماء، ثمّ العوامُّ والأُمراء، ثمّ الرّساتيق والنِّساء.

وفي كلِّ نوعٍ منهم درجاتٌ متفاوتةٌ فقد يُوازىٰ ألفٌ منهم بواحد، وكم من صغيرٍ يُسْتَخْرَجُ بعقلِهِ ما يَعْجَزُ عنه الكبير، ولكن أَقام الشرعُ البُلوغ مقام اعتدال العقل.

واختلفوا في اعتبارِه وعدمِهِ.

(فقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل)، فلا يُفهم حسنُ شيءٍ وقبحُه وإيجابُه وتحريمُه به، ولا يَصحُّ إيمانُ صبيٍّ عاقل؛ لعدم ورود الشَّرع به، وهو قولُ الشَّافعيِّ ﷺ، واحتجوا بقوله ﷻ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء:١٥].

(وقالت المعتزلة: إنّه علّةٌ موجبةٌ لما استحسنه، ومحرمةٌ لما استقبحه) علىٰ القطع والثبات فوق العلّل الشرعية؛ لأنّ العلل الشرعية أمارات ليست موجبة بذاتها، والعلل العقلية موجبة بنفسها، وغير قابلة للنسخ والتبديل، **(فلا يثبت بدليلِ الشرعِ ما لا يدركه العقل)** مثلاً: رؤية الله تعالىٰ، وعذاب القبر، والميزان، والصِّراط، وعامّة أَحوال الآخرة، وتمسّكوا في ذلك بقصّة إبراهيم ﵇ حيث قال

لأبيه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٧٤﴾ [الأنعام:٧٤]، وكان هذا القولُ بالعقل قبل الوحي؛ لأنّه قال: ﴿أَرَىٰكَ﴾ ولم يَقُل أُوحي إليّ.

(**وقالوا: لا عذر لَمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الإيمان، والصبي العاقل مُكلّف بالإيمان**)؛ لأجل عقله وإن لم يرد عليه السمع، (**ومن لم تبلغه الدعوة**) بأن نشأ على شاهق الجبل (**إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أَهل النّار**)؛ لوجوب الإيمان بمجردِ العقل، وأَمّا في الشَّرائع فمعذورٌ حتى تقوم عليه الحجّة، وهذا مروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وعن الشَّيخ أبي منصور رضي الله عنه أيضاً.

وحينئذٍ لا فرق بيننا وبين المعتزلة إلا في التخريج، وهو أنّ العقلَ موجبٌ عندهم ومُعَرِّف عندنا.

ولكنّ الصحيح من قولِ الشيخ أبي منصور ومذهب أبي حنيفة رضي الله عنهم ما ذكره المصنف بقوله: (**ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: أنه غير مكلّف بمجرد العقل، فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً**)؛ إذ لم يُصادف مدّةً يَتَمَكَّنُ فيها من التأمُّل والاستدلال.

(**وإذا أَعانه الله تعالى بالتجربةِ وأَمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة**)؛ لأنّ الإمهالَ وإدراكَ مدّة التأمّل بمنزلة الدعوة في تنبيهِ القلبِ عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة، وليس على حدِّ الإمهال دليل يعتمد عليه؛ لأنه يختلف باختلاف الأشخاص، فربّ عاقل يهتدي في زمان قليل إلى ما لا يهتدي غيره، فيفوّض تقديره إلى الله تعالى.

وقيل: إنه مُقَدَّرٌ بثلاثةِ أَيّام اعتباراً بإمهال المرتد، وهو ضعيف.

(وعند الأشعرية: إن غَفِل عن الاعتقاد حتى هَلَكَ أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً)؛ لأنّ المعتبرَ عندهم هو السمع ولم يوجد؛ ولهذا مَن قَتَلَ مثل هذا الشخص ضَمِن؛ لأنّ كفرَه معفو، وعندنا لم يضمن، وإن كان قتلُه حراماً قبل الدعوة.

(ولا يَصِحُّ إيمان الصبيّ العاقل عندهم، وعندنا يصحّ وإن لم يكن مكلّفاً به)؛ لأنّ الوجوبَ بالخطاب، وهو ساقطٌ عنه؛ لقوله ﷺ: «رُفِع القلمُ عن ثلاثٍ عن الصبيِّ حتى يَحْتَلِم، وعن المجنون حتى يُفيق، وعن النّائم حتى يستيقظ».

ولَمَّا فَرَغَ عن بيانِ العقلِ شَرَعَ في بيانِ الأهليةِ الموقوفةِ عليه فقال:

(والأهلية نوعان)

النوع الأول: **(أهليةُ وجوب: وهي بناءٌ على قيام الذمّة)**: أَي أَهليةُ نفس الوجوب لا تثبت إلاّ بعد وجودِ ذمّةٍ صالحةٍ للوجوبِ له وعليه، وهي عبارةٌ عن العهد الذي عاهدنا ربّنا يوم الميثاق بقوله جَلَّ جَلالُه: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف:١٧٢]، فلَمّا أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أَقررنا بجميع شرائعِهِ الصالحةِ لنا وعلينا.

(والآدميُّ يُولَدُ وله ذمّة صالحة للوجوب له وعليه)، بناء على ذلك العهد الماضي، وما دام لم يولد كان جزءاً من الأُمّ يَعتق بعتقها، ويدخل في البيع تبعاً لها، ولم تكن ذمّتُه صالحة لأن يَجِب عليه الحقّ من نفقةِ الأقارب وثمنِ المبيع الذي اشتراه الوليّ له، وإن كانت صالحةً لما يَجِب له من العتقِ والإرثِ والوصيةِ والنَّسبِ، وإذا وُلِد كانت صالحةً لما يجب له وعليه.

(غير أَنّ الوجوبَ غيرُ مقصودٍ بنفسِهِ)، وإنّما المقصودُ أداؤه، فلَمّا لم يُتَصَوَّر

ذلك في حَقّ الصَّبيِّ، **(فجاز أن يبطل)** الوجوب؛ **(لعدمِ حكمِه، فما كان من حقوقِ العبادِ من الغرم)**: كضمانِ المتلفات والعوض كثمنِ المبيع **(ونفقة الزَّوجات والأَقارَب لزم)**، ويكون أداءُ وليه كأدائه، وكان الوجوبُ غيرَ خال عن حكمه.

(وما كان عقوبةً أو جزاءً لم يجب عليه)، ينبغي أن يراد بالعقوبة هاهنا القصاص، وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والإيلام دون الحدود وحرمان الميراث؛ ليكون مقابلاً لحقوق الله ﷻ خارجةً عنها، وأَمّا ضربه عند إساءة الأَدب، فمن باب التأديب لا من أَنواع الجزاء.

(وحقوقُ الله ﷻ تَجِب مَتَى صَحَّ القولُ بحكمِهِ كالعُشْر والخَراج)، فإنّهما في الأَصْل من المؤن، ومعنىٰ العبادة والعقوبة تابعٌ فيها، وإنّما المقصودُ منهما المال، وأَدَاء الوليِّ في ذلك كأَدائه.

(ومتى بطل القول بحكمِهِ لا تجب كالعبادات الخالصّة والعقوبات)، فإنّ المقصودَ من العبادات فعل الأداء، ولا يُتَصَوَّر ذلك في الصبيّ، والمقصودُ من العقوباتِ هو المؤاخذة بالفعل، وهو لا يصلحُ لذلك.

والنوع الثاني: **(أهلية أداء: وهي نوعان:**

١ .قاصرةٌ تبتني على القدرةِ القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر)، فإنّ الأداء يتعلّق بقدرتين قدرة فهم الخطاب، وهي بالعقل، وقدرة العمل به وهي بالبدن، فإذا كان تَحقّقَ القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما، وقصورها بقصورهما، فالإنسانُ في أَوّل أَحواله عديم القدرتين، ولكن له استعدادهما فتحصلان له شيئاً فشيئاً إلىٰ أن يبلغ.

وذلك (**كالصبيِّ العاقل**) فإنّ بدنَه قاصرٌ، وإن كان عقلُه يحتمل الكمال، (**والمعتوه البالغ**)، فإنّ عقلَه قاصر وإن كان بدنُه كاملاً.

(**وتُبْتَنى عليها**): أي على الأهلية القاصرة (**صحّة الأَداء**) على معنى أنّه لو أَدّى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه.

٢.(**وكاملةٌ تُبْتَنى على القدرةِ الكاملةِ من العقلِ الكاملِ والبدنِ الكامل، ويبتني عليها وجوبُ الأداء وتَوجُّه الخطاب**)؛ لأَنَّ في إلزامِ الأَداءِ قبل الكمال يكون حرجاً، وهو منتف، ولمّا لم يكن إدراكُ كماله إلاّ بعد تجربةٍ عظيمةٍ أَقام الشَّارعُ البلوغَ الذي يَعْتَدِلُ عنده العقل في الأَغلب مقام اعتدال العقل تيسيراً.

(**والأحكامُ منقسمةٌ في هذا الباب**): أي بابِ ابتناءِ صحّة الأَداء على الأَهلية القاصرة دون الأَهليةِ الكاملةِ التي ذكرت عن قريب إلى ستة أَقسام أَشار المصنف رضي الله عنه إليها على الترتيب فقال:

١.(**فحَقّ الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره كالإيمان وَجَبَ القول بصحّته من الصبيّ بلا لزوم أداء**)، وهذا هو القسمُ الأَوّل، وإنّما قلنا بصحّته؛ لأنّ علياً رضي الله عنه افتخر بذلك وقال:

سبقتكم إلى الإسلام طراً   غلاماً ما بلغت أَوان حلمي

وعند الشَّافعيّ رضي الله عنه: لا يصحّ إيمانه قبل البلوغ في حَقّ أَحكام الدنيا، فيرث أَباه الكافر، ولا تبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضرر، وإن صَحّ في أَحكام الآخرة؛ لأنه محض نفع في حقّه.

وإنما قلنا بلا لزوم أداء؛ لأنه لو استوصف الصبي ولم يصف الإسلام بعدما عَقِل لم تبن امرأتُه، ولو لزمه الأداء لكان امتناعُه كفراً.

٢.(**وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره: كالكفر لا يُجْعَلُ عفواً**)، وهذا هو القسم الثاني، والمراد بالكفر هو الردّة، يعني لو ارتدّ الصبيُّ تعتبر ردّته عند أبي حنيفة ومحمّد رضي الله عنهما في حقّ أحكام الدنيا والآخرة حتىٰ تبين منه امرأته، ولا يرث من أَقاربه المسلمين، ولكن لا يُقْتَل؛ لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ، ولو قتله أَحدٌ يُهدر دمه، ولا يجب عليه شيء كالمرتدّ.

وعند أبي يوسف والشَّافعي رضي الله عنهما: لا تصحّ ردّته في حقّ أحكام الدنيا؛ لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحة إيمانه؛ لكونه نفعاً محضاً.

٣.(**وما هو دائر بين الأمرين**): أي بين كونه حسناً في زمان قبيحاً في زمان، وهذا هو القسم الثالث (**كالصّلاة ونحوها يصحّ منه الأداء من غيرِ لزومِ عهدة وضمان**)، فإن شرع فيه لا يجب إتمامه، والمضي فيه، وإن أَفسده لا يَجِبُ عليه القضاء، وفي صحّةِ هذا الأَداء بلا لزوم عليه نفعٌ مَحْضٌ له من حيث إنّه يعتاد أداؤها، فلا يَشِقّ ذلك بعد البلوغ.

٤.(**وما كان من غيرِ حقوقِ الله تعالى إن كان نفعاً مَحضاً: كقَبول الهبة والصدقة تصحّ مباشرته**): أي مباشرة الصبيّ من غير رضا الوليّ وإذنه، وهذا هو القسم الرابع.

٥.(**وفي الضَّرر المحض**) الذي لا يشوبه نفعٌ دنيوي (**كالطَّلاق والوصية**) ونحوهما من العتاق والصدقة والهبة والقرض (**يبطل أصلاً**)، فإن فيها إزالة ملكٍ من غيرِ نفعٍ يعود إليه، ولكن قال شمس الأئمة رضي الله عنه: إن طلاقَ الصبيِّ واقعٌ إذا دعت إليه حاجة، ألا ترىٰ أنّه إذا أَسلمت امرأتُه يُعرض عليه الإسلام، فإن أَبىٰ

فُرِّقَ بينهما وهو طلاقٌ عند أبي حنيفة ومحمّد ﷺ، وإذا ارتدَّ وَقَعَت الفرقةُ بينه وبين امرأته، وهو طلاقٌ عند مُحمّد ﷺ.

وإذا كان مَجبوباً فخاصمته امرأتُه وطَلَبَت التفريق كان ذلك طلاقاً عند البعض، فعُلِم أَنّ حُكمَ الطَّلاق ثابتٌ في حَقِّه عند الحاجة، وهذا هو القسمُ الخامسُ منه.

ثمّ القسمُ السَّادسُ: (**هو قولُه: وفي الدائرِ بينهما**): أي بين النفعِ والضررِ (**كالبيعِ ونحوِه يملكه برأي الوليّ**)، فإنّ البيعَ ونحوَه من المعاملاتِ إن كان رابحاً كان نفعاً، وإن كان خاسراً كان ضَرَراً أَيضاً، وهو سالبٌ وجالبٌ فلا بُدّ أَن يَنْضَمَّ إليه رأيُّ الوليِّ، حتَّىٰ تَتَرَجَّحَ جهةُ النفع فيلتحق بالبالغِ فينفذ تصرُّفُه بالقَبول بالغُبنِ الفاحشِ مع الأَجانب، كما ينفذُ من البالغِ عند أَبي حنيفة ﷺ خلافاً لهما، فإنّه لا يكون كالبالغ عندهما فلا يَنْفَذُ بالغبنِ الفاحش.

وإن باشرَ البيعَ بالغبنِ الفاحشِ مع الوليِّ فعن أبي حنيفة ﷺ روايتان:

في رواية: ينفذ.

وفي رواية: لا ينفذ، وهذا كلُّه عندنا.

(**وقال الشَّافعيُّ ﷺ: كلُّ منفعةٍ يُمكنُ تحصيلُها له بمباشرةِ وليِّه لا تُعتبرُ عبارتُه**): أَي عبارةُ الصبيِّ (**كالإسلامِ والبيعِ**)، فإنّه يصيرُ مسلماً بإسلام أَبيه، وبتولي الوليّ بيعَ ماله وشرائه، فتعتبر فيه عبارةُ وليِّه فقط.

(**وما لا يُمْكِنُ تحصيلُه بمباشرةِ وليِّه تعتبرُ عبارتُه فيه كالوصية**)، فإنّه لا يتولاّه الوليُّ هاهنا، فتعتبر عبارته في الوصيةِ بأَعمال البرّ؛ لأنه يستغني عن المالِ

بعد الموت، فعندنا هي باطلة؛ لأنّها ضررٌ محض، وإزالةٌ للملكِ بطريقِ التبرُّعِ سواءٌ كانت بالبرّ أو غيرِه، وسواء مات قبل البلوغ أو بعده.

(واختيارُ أحدِ الأَبوين)، وذلك فيما إذا وَقَعَت الفرقةُ بين أَبويهِ وخلصت الأمُّ عن حَقِّ الحضانةِ إلى سبعِ سنين، فبعد ذلك يتخيّر الولدُ عنده يَختار أيّهما شاء؛ لأنّ النبيَّ ﷺ: «خير غلاماً بين الأبوين»، وهذه المنفعةُ ممَّا لا يُمكن أن تحصلَ بمباشرةِ الوليّ، فتعتبرُ عبارتُه فيه.

وعندنا: ليس كذلك بل يُقيمُ الابنُ عند الأَب؛ ليتأدَّب بآداب الشريعة، والبنتُ عند الأمّ لتعلُّم أحكام الحيض، وتخييرُ النبيِّ ﷺ له كان لأجلِ دُعائه بالأنظر فَوُفِّق لاختيار الأَنفع له.

ولَمّا فَرَغَ عن بيانِ الأهليةِ شَرَعَ في بيانِ الأمورِ المعترضةِ على الأهليةِ فقال:

(والأمورُ المعترضةُ على الأهليّة نوعان:

أ.سماوي): وهو ما ثَبَتَ من قبل صاحبِ الشَّرع بلا اختيارِ العبد فيه، وهو أحدَ عشر: الصِّغر، والجنون، والعته، والنِّسيان، والنوم، والإغماء، والرِّقّ، والمرض، والحيض والنِّفاس، والموت.

وبعده يأتي المكتسب الذي هو ضدّ السَّماوي، وهو سبعةٌ: الجهلُ، والسُّكر، والهَزل، والسَّفر، والسَّفه، والخطأ، والإكراه.

وإذا عرفت هذا فالآن يذكر أَنواع السَّماوي فيقول:

١.**(وهو الصِّغر)** إنّما ذكره في الأُمور المعترضة مع أنّه ثابتٌ بأَصل الخلقة؛ لأنه ليس بداخلٍ في ماهيّةِ الإنسان؛ ولأنّ آدم عليه السلام خُلِق شابّاً غير صبيٍّ فكان

الصبا عارض في أَولاده، **(وهو في أَوّل أحواله كالجنون)**، بل أَدنىٰ حالاً منه.

ألا ترىٰ أنه إذا أَسلمت امرأةُ الصبيّ لا يُعرض الإسلام علىٰ أَبويه، بل يؤخر إلىٰ أن يَعْقِل الصبيّ بنفسه، فيعرض عليه، وإذا أسلمت امرأة المجنون يُعْرَضُ الإسلام علىٰ أبويه فإن أَسلم أحدُهما يُحكم بإسلامِ المجنون تبعاً، وإن أَبيا يُفَرَّقُ بينه وبين امرأته، ولا فائدة في تأخير العرض؛ لأنّ الجنون لا نهاية له، فيلزم الإضرار بامرأةٍ مسلمةٍ تكون تحت كافر وذا لا يجوز.

(لكنّه إذا عَقِل): أَي صار عاقلاً فقد أَصاب ضَرْباً من أَهلية الأداء، يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره، وهو عذر، **(فيسقط به ما يحتمل السُّقوط عن البالغ)** من حقوقِ الله تعالىٰ كالعبادات والحدود والكفارات، فإنّها تحتمل السُّقوط بالأعذار، وتحتمل النَّسخ والتَّبديل في نفسِها.

(ولا تسقط عنه فرضية الإيمان حتى إذا أَدّاه كان فرضاً)، فيرتب عليه الأحكام المترتبة علىٰ المؤمنين من وقوعِ الفرقةِ بينه وبين زوجته المشركة، وحرمان الميراث منها، وجريان الإرث بينهم وبين أقاربه المسلمين.

(ووضع عنه إلزام الأداء): أي رُفِع عن الصبيّ إلزام أداء الإيمان، فلو لم يُقِرّ في أَوان الصبا، أو لم يُعِد كلمة الشّهادة بعد البلوغ لم يُجعل مرتداً.

(وجملةُ الأمرِ أن توضعَ عنه العهدةُ): أي خلص الأمرُ الكليِّ في باب الصِّغر، وحاصلُ أحكامه: أن تسقطَ عنه عهدةُ ما يحتملُ العفو يعني ما سوىٰ الردّة من العبادات والعقوبات، ويصحُّ منه لو فعله بنفسِهِ من غيرِ عهدةٍ ومطالبة، **(وله ما لا عهدة فيه)**: أي جاز للصبيّ ما لا ضرر فيه من قَبول الهبةِ والصدقة ونحوه مما فيه نفعٌ محض، وقد مَرّ هذا في بيانِ الأَهلية، ثُمّ قوله:

(فلا يُحْرَمُ عن الميراثِ بالقتلِ عندنا) تفريعٌ على قوله: أن توضع عنه العهدة، يعني لو قَتَلَ الصبيُّ مورثَه عمداً أو خطأً لا يُحْرَم عن ميراثِهِ؛ لأنه عقوبةٌ وعهدةٌ لا يستحقُّها الصبيّ، وأُوْرِدَ عليه: أنّه إذا كان كذلك فلا ينبغي أن يُحْرَمَ عن الميراث بالكفر والرقّ، فأَجاب عنه بقوله: **(بخلاف الكفرِ والرقّ)**؛ لأنّ حرمان الميراث بهما ليس من بابِ الجزاء، بل لعدمِ الأَهليّة؛ إذ الكفرُ والرِّقُ يُنافي أَهلية الميراث من المسلم الحرّ.

٢. **(والجنونُ)** عطفٌ على قوله: الصِّغر، وهو آفةٌ تَحِلّ بالدماغ بحيث يبعث على أَفعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في أعضائه.

(وتسقط به العبادات المحتملةُ للسُّقوط)، لا ضمان المتلفات ونفقة الأقارب والدية، كما في الصبيِّ بعينه، وكذا الطَّلاق والعتاق ونحوهما من المضارّ غير مشروع في حقّه.

(ولكنّه إذا لم يمتدّ أُلحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة، فيجب عليه قضاء العبادات، كما على النائم إذ لا حرج في قضاء القليل، وهذا في الجنون العارض بأن بلغ عاقلاً ثم جن، وأمّا في الجنون الأصليّ بأن بلغ مجنوناً، فعند أبي يوسف ﷺ هو بمنزلة الصبا حتى لو أفاق قبل مضي الشّهر في الصّوم، أو قبل تمام يوم وليلة في الصلاة لا يجب عليه القضاء، وعند محمّد ﷺ: بمنزلة العارض فيجب عليه القضاء.

وقيل: الاختلاف على العكس.

ثمّ أَراد أن يُبَيِّنَ حَدّ الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه، ولمّا كان ذلك أَمراً غير مضبوطٍ بَيَّنَ ضابطة يستخرج في كلِّ العبادات فقال:

(وحدُّ الامتداد في الصَّلوات: أن يزيدَ على يوم وليلة)، ولكن باعتبار الصّلاة عند مُحمّد ﷺ: يعني ما لم تصير الصلوات ستّاً لا يَسْقُط عنه القضاء، وباعتبار السّاعات عندهما حتى لو جُنّ قبل الزّوال، ثُمّ أَفاق في اليومِ الثاني بعد الزَّوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأنّه من حيث الساعات أَكثر من يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتدّ إلى وقت العصر، حتى تصير الصلوات ستاً، فيدخل في حدّ التكرار.

(وفي الصّوم باستغراق الشهر) حتى لو أَفاق جزءاً من الشهر ليلاً أو نهاراً فيجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني ﷺ: أنه لو كان مفيقاً في أَوّل ليلةٍ من رمضان فأَصْبَح مجنوناً ثمّ استوعب باقي الشهر لا يَجِب عليه القضاء، وهو الصَّحيح؛ لأنّ الليلَ لا يُصام فيه، فكانت الإفاقةُ والجنونُ فيه سواء.

ولو أَفاق في يومٍ من رمضان فلو كان قبل الزَّوال يلزمه القضاء، ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح.

(وفي الزّكاة باستغراق الحول)؛ لأنها لا تدخل في حدِّ التكرار ما لم تدخل السنة الثانية.

(وأبو يوسف ﷺ: أقام أكثر الحول مقام الكلّ) تيسيراً ودفعاً للحرج في حَقّ المُكلّف.

٣.**(العته بعد البلوغ)** عطفٌ على ما قبله، وهو آفةٌ توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبُه مختلط الكلام يشبه بعضُ كلامه بكلام العقلاء، وبعضُه بكلامِ المجانين، فهو أَيضاً كالصِّبا في وجودِ أَصلِ العقل، وتَمَكُّن الخلل على ما قال:

(وهو كالصّبا مع العقل في كلّ الأحكام حتى لا يمنع صحّة القول والفعل)، فتصحُّ عبادتُه وإسلامُه وتوكلُه ببيعِ مالِ غيرِه وإعتاقِ عبده، ويَصِحُّ منه قَبول الهبة، كما يَصِحُّ من الصبيِّ، **(لكنّه يمنع العهدة)** فلا يَصِحُّ طلاقُ امرأتِه، ولا إعتاقُ عبده أَصْلاً، ولا بيعُه ولا شراؤُه بدونِ إذنِ الوليّ، ولا يُطالب في الوكالةِ بتسليمِ المبيع، ولا يُرَدُّ عليه بالعيب، ولا يُؤمَرُ بالخصومة.

ثُمّ أُورد عليه: أنه إذا كان كذلك فينبغي أن لا يؤاخذ المعتوه بضمانِ ما استهلكه من الأَموال، فأَجاب عنه بقوله: **(وأمّا ضمانُ ما استهلكه من الأموال، فليس بعهدة، وكونه صبياً أو عبداً أو مَعتوهاً لا يُنافي عصمة المَحَلّ)**.

يعني أَنّ ضمانَ المال ليس بطريقِ العهدة، بل بطريقِ جبر ما فَوَّتَه من المالِ المعصوم، وعصمتُه لم تَزُل من أَجلِ كونِ المستهلكِ صَبياً أو مَعتوهاً، بخلافِ حقوقِ الله ﷻ، فإنَّ ضمانَها إنّما يجب جزاءً للأفعال دون المحال، وهو موقوف على كمال العقل.

(ويوضع عنه الخطاب كالصَّبيِّ) حتى لا تجب عليه العبادات، ولا تثبتُ في حقِّه العقوبات، **(ويُولَّى عليه)** كما يُولَّى على الصَّبيِّ نظراً له وشفقةً عليه، **(ولا يلي على غيرِه)** بالإنكاحِ والتأديبِ وحفظِ أموالِ اليتامى، كما أَنَّ الصَّبيَّ كذلك.

٤. **(والنِّسيان)** عطفٌ على ما قبلَه، وهو جهلٌ ضروريٌّ بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بأمور كثيرة.

فبقولنا: لا بآفة يخرج الجنون.

وبقولنا: مع علمه النومَ والإغماء.

(وهو لا يُنافي الوجوب في حَقّ الله تعالى) فلا تسقط الصلاة والصوم إذا نسيهما، بل يلزم القضاء، **(لكنّه إذا كان غالباً، كما في الصَّوم والتَّسمية في الذَّبيحة، وسلام النّاسي يكون عفواً)**، ففي الصَّومِ تميلُ النَّفسُ بالطبعِ إلى الأكلِ والشُّرب، فأَوجب ذلك نسياناً فيُعفى، ولا يَفْسد صومُه به، وفي الذَّبيحةِ يُوجب الذَّبحُ هيبةً وخوفاً يَنْفر الطَّبع، وتتغيَّر حالتُه، فتكثرُ الغفلةُ عن التَّسمية، فيُعفى النِّسيان فيه عندنا، وفي سلام النَّاسي تشتبه القعدةُ الأُولى بالثّانيةِ غالباً، فيُسلِّم بالنِّسيان فيُعفى ما لم يتكلَّم فيه.

وإنّما قَيّد بقوله: إذا كان غالباً ليخرج السّلامُ والكلامُ في الصّلاةِ ناسياً؛ لأنه لا يغلب فيها ذلك؛ إذ حالةُ الصّلاة وهيئتُها مذكرةٌ بهذا النِّسيان، فلا يُعفى عندنا.

(ولا يُجْعَلُ عذراً في حقوقِ العبادِ)، فإن أَتلفَ مالَ إنسانٍ ناسياً يَجِب عليه الضَّمان.

٥. **(والنّوم)**: وهو عجزٌ عن استعمالِ القدرةِ تعريفٌ بالحكم والأثر، وحدُّه الصحيح: أنّه فترةٌ طبيعيَّةٌ تَحْدُثُ للإنسانِ بلا اختيار.

(فأوجب تأَخيرَ الخطاب ولم يمنع الوجوب)، فيثبت عليه نفس الوجوب لأجل الوقت، ولا يثبت عليه وجوبُ الأَداء لعدم الخطاب في حقِّه، فإن انتبه في الوقت يؤدّي وإلا يقضي.

(ويُنافي الاختيار حتى بطلت عبارتُه في الطَّلاق والعتاق والإسلام والردّة)، فلو طلَّق أو أَعتق أو أَسلم أو ارتدّ في النّوم لا يثبت حكمُ شيءٍ منه.

(ولم يتعلّق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصَّلاة حكمٌ)، فإذا قرأ النّائم في صلاته لم تصحّ صلاته، ولم يعتدّ بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن

اختيار، وكذا إذا تكلَّم في الصّلاة لم تفسد صلاته؛ لأنه ليس بكلام حقيقة، وإذا قهقه في الصّلاة لا يكون حدثاً ناقضاً للصلاة.

٦.(**والإغماءُ**) عطفٌ على ما قبله، ولمّا كان مشتبهاً بالجنونِ عَرَّفه للامتياز، فقال: (**وهو ضربُ مرضٍ وفوتُ قوّةٍ يُضْعِفُ القوى ولا يُزيل الحجّى**): أي العقل (**بخلاف الجنون، فإنّه يزيلُه، وهو كالنَّوم حتى بطلت عبارتُه بل أَشدُّ منه**): أَي بل الإغماءُ أَشدُّ من النَّوم في فوتِ الاختيار.

(**فكان حَدَثاً بكلِّ حال**): أي سواء كان مضطجعاً أو متكئاً أو قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً، بخلاف النَّوم فإنَّه لا ينقض، إلا إذا كان مضطجعاً أو مُتكئاً أو مُستنداً لا ما إذا كان قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً.

(**وقد يحتمل الامتدادِ**) وإن كان الأصلُ فيه عدمُ الامتداد، فإن لم يمتدَّ أُلحق بالنَّوم في وجوبِ قضاءِ الصَّلاة، وإن امتدّ فيلحق بالجنون، (**فيسقط به الأداء كما في الصّلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلاة عند محمّد ﷺ، وباعتبار الساعات عندهما**) كما بَيَّنّا في الجنون.

وعند الشَّافعيِّ ﷺ: إذا أُغمي عليه وقتَ صلاةٍ كاملةٍ لا يجب القضاء، ولكنّا استحسنّاه بالفرقِ بين الامتدادِ وعدمِه؛ لأنّ عَمّارَ بنَ ياسر ﷺ: «أُغمي عليه يوم وليلة فقضى الصّلاة»[١]، وابن عمر ﷺ: «أُغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة»[٢].

---

(١) فعن يزيد مولى عمار بن ياسر ﷺ: (أغمي عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء فأفاق نصف الليل فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء) في سنن الدارقطني ٢: ٨١.

(٢) فعن ابن عمر ﷺ: (إنه أغمي عليه يوماً وليلة فلم يقض)، وعنه: (إنه أغمي عليه أكثر من يومين فلم يقضه)، وعنه: (أغمي عليه ثلاثة أيام ولياليهن فلم يقض) في سنن الدارقطني ٢: ٨٢.

(وامتدادُه في الصوم نادر) فلا يعتبر حتىٰ لو أُغمي عليه في جميع الشهر، ثمّ أَفاق بعد مضيه يلزمه القضاء، وإذا كان امتدادُه في الصَّوم نادرٌ ففي الزّكاةِ أَولىٰ أن يندر استغراقُه الحول.

٧.**(والرقّ)** عطفٌ علىٰ ما قبله: **(وهو عجزٌ حكميٌّ)**: أَي بحكمِ الشَّرعِ، وهو عاجزٌ لا يَقْدِرُ علىٰ التصرُّفاتِ وإن كان بحسبِ الحسِّ أَقوىٰ وأَجسم من الحُرّ **(شُرِع جزاءً على الكفر)**؛ لأنّ الكفَّارَ استنكفوا عبادةَ الله فجعلهم اللهُ عبيد عبيده، **(وهذا في الأصل)**: أي أصل وضعه وابتداؤه؛ إذ الرِّقيَّةُ لا تَرِدُ ابتداءً إلاّ علىٰ الكفّارِ ثمّ بعد ذلك وإن أسلم بَقِي عليه وعلىٰ أولادِه ولا ينفكُّ عنه ما لم يَعتق: كالخراجِ لا يثبتُ ابتداءً إلا علىٰ الكافر، ثمّ بعد ذلك إن اشترىٰ المسلمُ أَرضَ خراج بَقِي الخراجُ علىٰ حاله، ولا يتغيّر.

وإليه أشار بقوله: **(لكنّه في البقاءِ صار من الأمورِ الحُكميَّة)**: أي صار في البقاءِ حُكماً من أحكامِ الشَّرعِ من غيرِ أن يُراعىٰ فيه معنىٰ الجزائيّة.

(يصيرُ المرءُ عرضةً للتملُّك والابتذال): أي بسبب هذا الرقِّ يصيرُ العبدُ محلاً لكونه مملوكاً ومبتذلاً، والعرضة في الأصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده.

(وهو وصفٌ لا يتجزّأ) ثبوتاً وزوالاً؛ لأنه حقُّ الله تعالىٰ، فلا يصحّ أَن يوصف العبد بكونِه مرقوق البعض دون البعض، بخلاف الملك اللازم له، فإنّه حَقّ العبد يُوصف بالتجزؤ زوالاً وثبوتاً، فإن الرجلَ لو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع.

ولو باع نصف العبد يبقىٰ الملك له في النِّصف الآخر بالإجماع، وهو أَعمُّ

من الرقِّ إذ قد يوصفُ به غيرُ الإنسان من العروض دون الرقّ: **(كالعتق الذي هو ضدُّه)**، فإنّه أيضاً لا يَقْبَلُ التجزئة، وهو قوّةٌ حكميّةٌ يصير بها الشخصُ أهلاً للمالكيّة، والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه.

(وكذا الإعتاقُ عندهما): أي عند أبي يوسف ومُحمّد ﷺ أيضاً: لا يتجزّأ؛ لأنّ الإعتاقَ إثباتُ العتق، فالعتقُ أثره، فلو كان الإعتاق متجزئاً وأُعتق البعض.

إمّا أن يثبت العتقُ في الكلِّ فيلزم الأثر بدون المؤثر، أو لم يثبت العتق في شيء، فيلزم المؤثر بدون الأثر، أو يثبت العتقُ في البعض فيلزم تجزؤ العتق، وهذا معنى قوله: **(لئلا يلزم الأثرُ بدون المؤثِّر أو المؤثِّر بدون الأثر أو تجزؤ العتق)**، وفي بعضِ النسخ: لم يوجد قوله: أو تجزؤ العتق، وتحريرُه لا يخلو عن تمحل.

(وقال أبو حنيفة ﷺ: إنّه إزالةُ الملك، وهو متجزئٌ لا إسقاطُ الرقّ، أَو إثباتُ العتق حتى يتجه ما قلتم)؛ وذلك لأنّ المعتِق لا يَتَصَرَّفُ إلاّ فيما هو خالصُ حَقّه، وحَقُّه هو المِلكُ القابل للتجزؤ، دون الرقِّ أو العتق الذي هو حَقّ الله تعالى.

ولكن بإزالةِ الملكِ يزول الرقّ وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون إعتاقاً بواسطة الملك.

(والرِّقُّ يُنافي مالكية المال لقيام المملوكية) فيه حال كونه **(مالاً)** فلا يجتمعان؛ لأنّ المالكيةَ سمة القدرة، والمملوكية سمة العجز.

وقيل: فيه بحث؛ لأنه لم لا يجوز أن يجتمعا فيه من جهتين مُختلفتين، فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية، والمالكية من جهة الآدمية.

(حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري): أي الأخذ بالسرية، وهي الأمةُ التي بوّأتها وأعددتها للوطء، وإن أَذِن لهما المولى بذلك، وإنّما خُصَّ المكاتبُ بالذكر

مع أَنّ المُدَبَّر أَيضاً كذلك؛ لأنه صار أَحَقَّ بمكاسبه يداً فيوهم بذلك جواز التسرّي فأَزال الوهم بذكره.

(**ولا تصحُّ منهما حَجّةُ الإسلام**) حتىٰ لو حَجّا يَقَعَ نَفلاً، وإن كان بإذن المولىٰ؛ لأنّ منافعَهما فيما سوىٰ الصَّلاة والصِّيام تبقىٰ للمولىٰ، ولا تكون لهما قدرةٌ علىٰ أدائِهِ، بخلافِ الفقيرِ إذا حَجّ ثمّ استغنىٰ حيث يقع ما أَدّىٰ عن الفرض؛ لأنّ ملكَ المالِ ليس بشرطٍ لذاته، وإنّما شرطٌ للتمكُّن من الأداء.

(**ولا يُنافي مالكيّة غير المال كالنّكاح والدّم**)، فإنّه مالكٌ للنِّكاح؛ لأنّ قضاءَ شهوة الفرج فرضٌ، ولا سبيل له إلىٰ التَّسرِّي فتعيَّن النِّكاح، ولكنَّه موقوفٌ علىٰ رضا المولىٰ؛ لأنّ المهرَ يَتَعلَّق برقبتِه فيُباعُ فيه، وفي ذلك إضرارٌ للمولىٰ، فلا بُدّ من رضاه، وكذا هو مالكٌ لدمِه؛ لأنه مُحتاجٌ إلىٰ البَقاء، ولا بَقاء إلاّ به، ولهذا لا يَملك المولىٰ إتلافَ دمه.

(**وصحَّ إقرارُ العبد بالقصاص**)؛ لأنه في ذلك مثل الحرّ.

(**ويُنافي كمالَ الحال في أهليّةِ الكراماتِ**) الموضوعةِ للبشر: (**كالذمّةِ والولايةِ والحلِّ**)، فإنَّ ذمّته ناقصةٌ لا تَقْبَلُ أن يجب عليه دينٌ ما لم يَعتق أو لم يُكاتب، ولا ولاية له علىٰ أَحدٍ بالنكاح، ولا يَحِلّ له من النِّساء مثل ما حَلّ للحرّ، فإن للحرِّ أن تَحِلّ أَربع نساء، وللرقيق نصف ذلك.

(**وأنه**): أي الرِّقّ (**لا يؤثر في عصمة الدم**): أَي إزالة عصمة الدم، بل دَمُه معصوم، كما كان دم الحرّ معصوماً؛ (**لأنّ العصمةَ المؤثمة بالإيمان**): أي من كان مؤمناً يستحق الإثم قاتله، فتجب الكفّارة عليه، (**والمقوَّمة بداره**): أي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الإيمان.

فمَن قُتِل من المسلمين في دار الإسلام تجب الدية والقصاص علىٰ قاتله، بخلاف مَن أَسلم في دار الحرب، ولم يُهاجر إلىٰ دار الإسلام، فإنّه لا يجب علىٰ قاتلِه إلا الكفّارة دون الدية والقصاص؛ إذ ليس له إلا العصمة المؤثّمة دون المقوّمة.

(**والعبدُ فيه**): أي في كلِّ واحدٍ من العصمتين (**كالحُرّ**) أَمّا في الإيمان فظاهر، وأمّا في الإحرازِ في دارِ الإسلام؛ فلأنّه تبعٌ للمولىٰ، فإذا كان المولىٰ مُحرزاً في دار الإسلام كان العبدُ أَيضاً مُحرزاً فيه، إمّا بالإسلام أو بقبول الذمّة.

(**وإنّما يؤثِّر في قيمته**): أي إنّما يؤثر الرقّ في نقصان قيمته حتىٰ إذا بلغت قيمتُه عشرة آلاف درهم ينبغي أن يُنْقَصَ منه عشرة دراهم حَطّاً لمرتبتِهِ عن مرتبة الحرّ؛ (**ولهذا**): أي لكونِ العبدِ مثل الحرّ في العصمة (**يُقْتَلُ الحُرّ بالعبد قصاصاً**) عندنا؛ إذ قد وُجِدت المساواة في المعنىٰ الأصليّ الذي يبتني عليه القصاص، والكرامات الأُخر صفةٌ زائدةٌ في الحرّ، لا يتعلّق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والأُنثىٰ، وإن كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر.

وعند الشَّافعيّ ﷺ: لا يُقتل الحرُّ بالعبد؛ لعدم أهليّة الكرامات الإنسانيّة، فامتنع القصاص لعدم المساواة.

(**وصحَّ أَمان المأذون**) عطفٌ علىٰ قوله: يُقْتَل: أي ولأجل كون العبد مثل الحرّ في العصمةِ صَحّ أَمان المأذون بالقتال، لا المأذون في التجارة للكفّار؛ لأنه لمّا أذنه المولىٰ بالقتال صار شريكاً في الغنيمة، فالأَمانُ تصرُّفٌ في حَقِّ نفسِهِ قصداً، ثمّ يكون في حَقِّ غيره ضمناً.

وإنّما قيد بالمأذون؛ لأن في أَمان المحجور خلافاً، فعند أبي حنيفة ﷺ: لا يصحّ؛ لأنّه لا حَقّ له في الجهاد حتىٰ يكون مسقطاً حَقّ نفسه.

وعند مُحمّدٍ والشَّافعيِّ ﷺ: يصحّ أَمانُه؛ لأنه مسلمٌ من أَهلِ نصرةِ الدين، ولعلَّه فيه يكون مصلحةً للمسلمين.

(**وإقرارُه بالحدودِ والقصاص**): أي صَحّ إقرارُ العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص، وإن كان يشترك فيه المحجور أيضاً؛ لأنّ إقرارَه يصير ملاقياً حَقّ نفسه الذي هو الدم، وإن كان إتلاف مالية المولىٰ بطريق الضمن.

(**وبالسَّرقةِ المستهلكةِ أو القائمة**) فيجب القطع في المستهلكة، ولا ضمان عليه؛ لأنه لا يجتمع مع القطع، ويَرَدُّ المال في القائمة إلىٰ المسروق منه ويُقطع، وهذا كلُّه في المأذون.

(**وفي المحجور اختلاف**): أي إن أَقَرّ العبدُ المحجورُ بالسَّرقة، فإن كان المالُ هالكاً قُطِع ولا ضَمان.

وإن كان قائماً فإن صَدَّقَه المولىٰ قُطِع ويُردُّ، وإن كَذَّبه المولىٰ ففيه اختلاف:

فعند أبي حنيفة ﷺ: يُقْطَعُ ويُرَدُّ.

وعند أبي يوسف ﷺ: يقطع ولا يُرَدُّ، ولكن يضمن مثله في الإعتاق.

وعند محمد ﷺ: لا يقطع ولا يُرَدُّ بل يضمن المال بعد الإعتاق، ودلائل الكلّ في كتاب الفقه.

٨.(**والمرض**) عطفٌ علىٰ ما قبله، وهو حالةٌ للبدن يزول بها اعتدالُ الطَّبيعة، (**وإنّه لا يُنافي أَهليةَ الحُكم والعبارة**): أي يكون أهلاً لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة، حتىٰ صَحّ نكاحُه وطلاقُه وسائرُ ما يَتَعَلَّق بعبارته.

(**ولكنّه لَمّا كان سبب الموت وأنه**): أي والحال أَنّ الموتَ (**عجزٌ خالصٌ كان المرضُ من أسبابِ العجز، فشُرِعَت العباداتُ عليه بالقدرةِ الممكنة**)، فيُصلِّي قاعداً إن لم يقدر علىٰ القيام، وإن لم يقدر علىٰ القعود.

(**ولَمَّا كان الموت علّة الخلافة**): أي خلافة الوارث والغرماء في ماله (**كان المرضُ من أَسبابِ تعلّق حَقِّ الوارثِ والغريمِ بماله، فيكون من أَسبابِ الحجرِ بقدرِ ما يتعلَّقُ به صيانةُ الحَقّ**): أي حَقّ الغريم والوارث، ويكون المريضُ محجوراً من قدر الدين الذي هو حَقُّ الغريم، ومن الثلثين الذي هو حَقُّ الوارث، ولكن لا مُطلقاً، بل (**إذا اتصل بالموت**) ويموت من ذلك المرض.

فحينئذٍ يظهر كونُه مَحجوراً، ولكن يكون (**مستنداً إلى أوّله**): أي يُقال عند الموت: إنّه محجورٌ عن التصرُّفِ من أَوّلِ المرض (**حتى لا يؤثِّرَ المرض**) متعلِّق بقوله: بقدر ما يتعلَّقُ به صيانةُ الحقّ: أي إنّما يؤثر المرض فيما تعلّق به حَقّ الغير، ولا يؤثر (**فيما لا يتعلَّق به حَقّ غريم ووارث**) كالنكاح بمهر المثل، فإنه من الحوائج الأصلية وحقّهم يتعلَّق فيما يفضل منها.

(**فيصحُّ في الحال كلُّ تصرُّفٍ يحتمل الفسخ كالهبةِ والمحاباة**)، وهو البيعُ بأقّل من القيمة؛ إذ الموت مشكوكٌ في الحال، وليس في صحّة هذا التصرّف في الحال ضررٌ بأَحَد، فينبغي أن يَصِحّ حينئذٍ، (**ثمّ ينقض إن احتيج إليه**): أي إلىٰ النقض عند تحقّق الحاجة.

(وما لا يحتمل الفسخ جُعِل كالمعلّق بالموت)، وهو المُدَبَّر **(كالإعتاق إذا وقع على حقّ غريم أو وارث)** بأن أَعتق عبداً من ماله المستغرَق بالدين، أو أَعتق عبداً قيمتُه تزيد على الثلث، فحكم هذا المُعتَقُ حكم المُدَبَّر قبل الموت، فيكون عبداً في جميعِ الأحكام المتعلّقة بالحريّة من الكرامات، وبعد الموت يكون حرّاً، ويَسْعَىٰ في قيمتِهِ للغرماء والورثة.

وأَمّا إن كان في المال وفاء بالدين أو هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال؛ لعدم تعلّق حقّ أحد به.

(بخلاف إعتاق الرَّاهن حيث ينفذ) جواب سؤال مقدَّر وهو أنكم قلتم: أنّ الإعتاق لا ينفذ في الحال إذا وقع على حقّ غريم أو وارث، ومع ذلك جوزتم إعتاق الراهن عبداً مرهوناً يتعلّق به حقّ المرتهن، فأجاب: بأن إعتاق الراهن إنما ينفذ؛ **(لأنّ حَقّ المرتهن في اليد دون الرقبة)**؛ إذ في الرقبة بقي حقّ الراهن، وصحّة الإعتاق تبتني عليه.

١٠. **(والحيض والنّفاس)** معطوفٌ على ما قبله ذكرهما بعد المرض، لاتصالهما به من حيث كونهما عذراً، **(وهما لا يعدمان الأهلية)** لا أَهلية الوجوب ولا أَهلية الأداء، فكان ينبغي ألا تسقط بهما الصلاة والصوم، **(لكن الطّهارة للصلاة شرط، وفي فوت الشرط فوت الأداء)**، وهذا مما وافق فيه القياس النقل، **(وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحّة الصوم نصاً بخلاف القياس)**؛ إذ الصوم يتأدّىٰ بالحدث والجنابة، فينبغي أن يتأدّىٰ بالحيض والنفاس لولا النصّ.

وقد تقرَّر من ههنا أنّ لا تؤدىٰ الصَّلاة والصَّوم في حالةِ الحيضِ والنِّفاس، فإذن لا بُدّ أن يفرّق بين قضائهما، وهو أنّ شرط الطهارة فيه خلاف القياس، **(فلم**

يتعد إلى القضاء مع أنه لا حرج في قضائه)؛ إذ قضاء صوم عشرة أيّام فيما بين أَحد عشر شهراً مما لا يضيق.

وإن فرض أن يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة، فمع أنه نادر لا يُناط به أحكام الشرع أيضاً لا حرج فيه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً مما لا حرج فيه، **(بخلاف الصلاة)**، فإن في قضاء صلاة عشرة أيّام في كلّ عشرين يوماً مما يفضي إلى الحرج غالباً، فلهذا تعفى.

١٠. **(والموت)** عطفٌ على ما قبله، وهو آخرُ الأُمور المعترضة السماوية، **(وأنه يُنافي)** الأهلية في **(أَحكام الدنيا ممّا فيه تكليفٌ حتى بطلت الزّكاةُ وسائرُ القُرب عنه)**، وإنّما خَصّ الزَّكاة أَوّلاً دفعاً لوهم مَن يتوهم أنّها عبادة مالية لا تتعلّق بفعلِ الميت، فيؤديها الولي، كما زعم الشَّافعيّ رضي الله عنه؛ وذلك لأنها عبادة لا بُدّ لها من الاختيار، والمقصود منها الأَداء دون المال، فهي تُساوي الصّوم والصّلاة في البطلان.

(وإنما يبقى عليه المأثم) لا غير، فإن شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه، وإن شاء عذَّبه بعدلِه وحكمته، وهذا هو حالُ حَقّ الله تعالى.

وأَمّا حَقّ العباد فلا يخلو إمّا أن يكون حَقّاً للغير عليه، أو حَقّاً له على الغير، وأَشار إلى الأَوَّل بقوله: **(وما شُرِع عليه لحاجةِ غيرِه، فإن كان حَقّاً متعلِّقاً بالعين يبقى ببقائه)** كالمرهونِ يتعلّق به حَقّ المرتهن، والمستأجر يتعلّق به حَقّ المستأجر، والمبيع يتعلّق به حَقّ المشتري، والوديعة يتعلّق بها حَقّ المودِع، فإن هذه الأعيان يأخذها صاحبُ الحقّ أوّلاً من غير أن تدخل في التركة، وتقسم على الغرماء أو الورثة.

(وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمّة حقّ يُضمّ إليها): أي إلىٰ الذمة **(مال أو ما يؤكّد به الذمم، وهو ذمّة الكفيل)**، يعني ما لم يترك مالاً أو كفيلاً من حضورِه لا يبقىٰ دينُه في الدنيا، فلا يُطالبه من أَولاده، وإنّما يأخذه في الآخرة؛ **(ولهذا)**: أي لأجل أنه لم يبق في ذمتِه دين.

(قال أبو حنيفة ﷺ: إن الكفالةَ بالدين عن الميت المفلس لا تصحّ)؛ إذ لم يبق له كفيلٌ من حالة الحياة؛ لأنّ الكفالةَ هي ضُمّ الذمّة إلىٰ الذمة فإذا لم تبق للميت ذمّة معتبرةٌ فكيف تضمّ ذمةُ الكفيل إليه، بخلاف ما إذا كان له مال أو كفيل من حالة الحياة، فإن ذمّته كاملة، فتصحّ الكفالة منه حينئذٍ، وبخلاف ما إذا تبرّع بقضاءِ دينِهِ إنسانٌ بدون الكفالة فإنّه صحيح.

وقالا: تصحّ الكفالة عن الميت المفلس؛ لأنّ الموتَ لم يشرع مبرئاً للدين، ولو برئ لَمَا حَلّ الأخذ من المتبرّع، ولَمَا يُطالب به في الآخرة.

(بخلاف العبد المحجور الذي يُقرّ بالدين)، ثمّ تكفّل عنه رجل، فإنه يصحّ، وإن لم يكن العبدُ مطالباً به قبل العتق؛ **(لأنّ ذمته في حقّه كاملة)** لحياته وعقله، والمطالبة أيضا ثابتة بالجملة؛ إذ يتصوّر أن يصدقه مولاه، أو يُعتقه فيطالب في الحال، فلَمّا صحّت مطالبتُه صحّت الكفالة عنه، ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال، وإن كان الأصيلُ وهو العبدُ المحجورُ غير مطالب به في الحال؛ لوجود المانع في حقِّه، وزواله في حقّ الكفيل.

وأَشار إلىٰ الثاني بقوله: **(وإن كان حقّاً له)**: أي المشروع حقاً للميت **(بقي له ما تقضي به الحاجة؛ ولذلك قُدِّم تجهيزُه)**؛ لأنّ حاجته إلىٰ التجهيز أَقوىٰ من جميع الحوائج، **(ثم ديونه)**؛ لأنّ الحاجة إليها أَمس لإبراء ذمته، بخلاف الوصية فإنّها

تبرّع، **(ثمّ وصاياه من ثلثه)**؛ لأنّ الحاجةَ إليها أَقوىٰ من حقّ الورثة، والثلثان حقُّهم فقط.

(ثمّ وَجَب الميراث بطريقِ الخلافةِ عنه نظراً له)؛ لأنّ روحَه يتشفّىٰ بغنائهم، ولعلّهم يوفّقون بسبب حسن المعاش للدّعاء والصدقة له، **(فيصرف إلى من يتصل به نسباً)**: أي قرابة **(أو سبباً)**: أي زوجية **(أو ديناً فلا نسب أو سبب)**، يعني يوضع في بيت المال تقضىٰ به حوائج المسلمين.

(ولهذا): أي ولأنّ الموت لا يُنافي الحاجة **(بقيت الكتابة بعد موت المولى، وبعد موت المكاتب عن وفاء)**، فإذا مات المولىٰ وبَقِي المكاتب حيّاً يؤدِّي الكتابة إلىٰ ورثتِه لاحتياج المولىٰ إلىٰ الولاء، وبدل الكتابة، وكذا إذا مات المكاتب عن وفاء: أي مال واف لبدل الكتابة وبقي المولىٰ حيّاً يؤدِّي الوفاءُ ورثة المكاتب إلىٰ المولىٰ؛ لحاجته إلىٰ تحصيل الحرية حتىٰ يكون ما بَقِي عنه ميراثاً لورثته، ويُعتق أولادُه المولودون والمشترون في حالةِ الكتابة، ويُعتق هو في آخر جزءٍ من أَجزاء حياته.

وإنما قلنا: عن وفاء؛ لأنه إذا لم يترك وفاء لا ينبغي لأولاده أن يكسبوا الوفاء ويؤدّوه إلىٰ المولىٰ.

(وقلنا): معطوفٌ علىٰ قوله: بقيت: أي ولهذا قلنا: **(تغسل المرأة زوجها في عدّتها لبقاء ملك الزوج في العدّة)**، والمالك هو المحتاجُ إلىٰ الغسل، **(بخلاف ما إذا ماتت المرأةُ)** حيث لا يغسلها زوجُها؛ **(لأنّها مملوكة، وقد بطلت أَهلية الملكية بالموت)**؛ لهذا لا تكون العدّة عليه بعدها.

وقال الشَّافعيُّ رضي الله عنه: **يغسلُها زوجُها كما تغسل هي زوجها؛** لقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «لو مت لغسلتك»، والجواب: أن معنىٰ لغسلتك: لقمت بأسباب غسلك.

(**وما لا يصلح لحاجته كالقصاص**) يحتمل أن يكون معطوفاً علىٰ ما تقضىٰ به الحاجة، يعني بَقِي للميت ما تقضىٰ به الحاجة، وما لا يصلح للحاجة كالقصاص، ويحتمل أن يكون ابتداء كلام وقع مبتدأً وخبراً، إنّما أورده بتقريبِ ما تقضي به الحاجة، وإنّما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته؛ (**لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر**)، وهو تشفّي الصدور للأولياء بدفع شرّ القاتل.

(**ووقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء**) لا أنّه يثبت للميت أوّلاً ثمّ ينتقل إليهم كالحقوق.

(**والسبب انعقد للميت**)؛ لأنّ المتلفَ حياته، فكانت الجناية واقعةٌ في حقّه من وجه، (**فيصحّ عفو المجروح**) باعتبار أنّ السببَ انعقد للمورث، (**وعفو الوارث قبل موت المجروح**)؛ لأنّ الحقّ باعتبار نفس الواجب للوارث.

(**وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إن القصاصَ غيرُ موروث**): أي لا يثبت علىٰ وجهٍ تجري فيه سهام الورثة، بل يثبت ابتداءً للورثة؛ لما قلنا: إن الغرضَ درك تأثرهم، ولكن لمّا كان معنىٰ واحداً لا يحتمل التجزؤ، ثبت لكلّ واحد علىٰ سبيل الكمال كولاية الإنكاح للأخوة؛ ولهذا لو استوفىٰ الأخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له، بخلاف ما إذا كان أحد الكبيرين غائباً، فإنّه لا يجوز للحاضر أن يستوفي؛ لأنّ احتمال عفو الغائب راجح، واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر.

وعندهما: يثبت القصاص للورثة بطريق الإرث لا بطريق الابتداء.

وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائباً، وأَقام الحاضرُ البينة عليه، فعنده يحتاج الغائب إلى إعادة البيّنة عند حضوره؛ لأنّ الكلّ مستقلٌ في هذا الباب، ولا يقضي بالقصاص لأحدٍ حتى يجتمعا.

وعندهما: لما كان موروثاً لا يحتاج إلى إعادة البيِّنة عند حضور الغائب؛ لأنّ أحد الورثة ينتصب خصماً عن الميت فلا تجب إعادتها.

(وإذا انقلب): أي القصاص **(مالاً)** بالصلح أو بعفو البعض **(صار موروثاً)**، فيكون حكمه حكم الأموال، حتى تقضى ديونُه منه، وتنفذ وصاياه وينتصب أَحد الورثة خصماً عن الميت، فلا يحتاج إلى إعادة البيِّنة؛ لأنّ الديةَ خلفٌ عن القصاص، والخلفُ قد يُفارق الأَصل في الأَحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية.

(ووجب القصاص للزَّوجين، كما في الدية)، فينبغي أن تقتصّ المرأةُ من الزَّوج، والزُّوج من المرأةِ، ولكن عنده ابتداءً، وعندهما بطريقِ الإرث، كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريقِ الإرث.

وقال مالك رضي الله عنه: لا يرث الزوج والزوجة من الدية؛ لأنّ وجوبَها بعد الموت، والزوجية تنقطع به.

ولنا: أنه صلى الله عليه وسلم «أمر بتوريث امرأة أشيم الضبابي من عقل زوجها أشيم».

(وله): أي للميت **(حكم الأحياء في أَحكام الآخرة)**؛ لأنّ القبر للميت كالمهد للطفل، فما يجب له على الغير، أو يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم، وما تلقاه من ثواب، أو عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي، كلُّها يجده الميت في القبر، ويدركه كالحيّ.

وإذا فرغنا من الأمور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الأمور المعترضة المكتسبة، فقوله:

(ومكتسبٌ) عطفٌ على قوله: سماوي، وهو ما كان لاختيار العبد مدخلٌ في حصوله، **(وهذا أنواع)**:

الأول: **(الجهل)** الذي هو ضدّ العلم، وإنّما عُدّ من الأمور المعترضة مع كونه أصلاً في الإنسان؛ لكونه خارجاً عن حقيقةٍ الإنسان، أو لأنّه لمّا كان قادراً على إزالته باكتساب العلم جُعِل تركه اكتساباً بالجهل، واختياراً له.

(وهو أنواع:

جهل باطل:

أ.لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذراً في الآخرة، وإن كان يصلح عذراً في الدنيا؛ لدفع عذاب القتل إذا قَبِل الذمّة.

ب.(وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة) كجهل المعتزلة بإنكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة.

ج.(وجهل الباغي) بإطاعة الإمام الحقّ متمسكاً بدليل فاسد **(حتى يضمن مال العادل)** ونفسه **(إذا أتلفه)** إذا لم يكن له منعة؛ لأنه يُمكن إلزامُه بالدليل والجبر على الضمان، وأَمّا إذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما أَتلفه بعد التوبّة، كما لا يؤخذ أَهل الحرب بعد الإسلام.

د.(**وجهل مَن خالف في اجتهاده الكتاب**): كجهل الشَّافعي ﷺ في حلّ متروك التسمية عامداً قياساً على متروكِ التسمية ناسياً، فإنّه مُخالفٌ لقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[الأنعام:١٢١]، (**والسنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد**) ونحوه، فالجهلُ بفتوى بيع أُمهات الأَولاد جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر ﷺ: «كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ»، وهو مخالف للحديث المشهور أعني قوله ﷺ لامرأة ولدت من سيدها: «هي معتقةٌ عن دُبر منه».

والجهل في نحوه كجهل الشَّافعي ﷺ في جواز القضاء بشاهد ويمين، فإنّه مخالف للحديث المشهور، وهو قوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، وأوّل مَن قضى به معاوية ﷺ، وقد نقلنا كلّ هذا على نحو ما قال أَسلافنا، وإن كنا لم نجترِ عليه.

(**والثاني: الجهلُ في موضعِ الاجتهادِ الصَّحيح، أو في موضعِ الشُّبهة، وأنّه يصلحُ عذراً وشبهةً**) دارئةً للحدِّ والكفَّارة: (**كالمحتجم**) الصَّائم (**إذا أَفطر**) عمداً بعد الحجامة (**على ظَنّ أنّها فطرته**): أي أنّ الحجامةَ فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفّارة؛ لأنه جَهْلٌ في موضع الاجتهاد الصَّحيح؛ لأنّ عند الأوزاعيِّ الحجامة تُفَطِّرُ الصَّوم؛ لقوله ﷺ: «أَفطر الحاجمُ والمحجوم»، ولكن قال شيخُ الإسلام ﷺ: لو لم يستفت فقيهاً، ولم يبلغه الحديث، أو بلغه وعَرَف تأويله تجب عليه الكفّارة؛ لأنّ ظنَّه حَصَلَ في غير موضعه.

وأمّا إذا استفتى فقيهاً يُعتَمَدُ على فتواه فأَفتاه بالفَساد فأَفطَرَ بعده عَمداً لا تجب الكفّارة.

(وكمَن زَنَى بجارية والده على ظَنِّ أنّها تَحِلُّ له)، فإن الحدَّ لا يلزمه؛ لأنه ظَنَّ في موضع الشبهة؛ إذ الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة فتصير شبهة أن ينتفع أحدُهما بمال بالآخر، وأَمّا إذا ظنّ أنّها لم تحل له، فإنّه يجب الحدّ حينئذٍ، بخلاف جارية ولده، فإنّها تحلّ بكلّ حال سواء ظنّ أنّها تحل له أو لا، وبخلاف جارية أَخيه، فإنّها لا تحلّ له بكلّ حال، فلا يسقط الحدّ عنه؛ لأنّ الأملاك متباينةٌ عادة.

(والثالث: الجهل في دار الحرب من مسلم لم يُهاجر إلينا) بالشرائع والعبادات **(وأنه يكون عذراً)** حتى لو لم يصل ولم يصم مدةً لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما؛ لأنّ دارَ الحرب ليست بمحلّ لشهر أحكام الإسلام، بخلاف الذميّ إذا أَسلم في دار الإسلام، فإن جهلَه بالشرائع لا يكون عذراً؛ إذ ربما يمكنه السؤال عن أَحكام الإسلام، فيجب عليه قضاء الصّلاة والصوم من وقت الإسلام.

(ويُلْحَقُ به): أي بجهل من أَسلم في دار الحرب في كونه عذراً **(جهل الشفيع)** بالبيع، فإنّه إذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذراً لا يبطلها، وبعدما علم به لا يكون سكوته عذراً، بل تبطل به الشفعة.

(وجهل الأمة بالإعتاق أو بالخيار)، فإنه يكون عذراً في السكوت، يعني إذا أُعتقت الأمة المنكوحة يثبت لها الخيار بين أن تبقى تحت تصرف الزوج أو لم تبق، فإذا لم تعلم بخبر الإعتاق، أو بأنّ الشرعَ أَعطاها الخيار كان جهلُها عذراً، ثمّ إذا علمت بالإعتاق أو بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن؛ لأنّ المولى يستبدّ بالإعتاق، ولعلّه لم يخبرها به؛ ولأنّها مشغولةٌ بخدمته، لا تتفرّغ لمعرفة أَحكام الشرع التي من جملتها الخيار.

(**وجهل البكر بإنكاح الولي**)، فإنه يكون أيضاً عذراً في السكوت، يعني إذا زوّج الصَّغير أو الصغيرة غيرُ الأب أو الجدِّ يصحّ النّكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ، فإن جهلا بخبر النّكاح يكون عذراً حتىٰ يعلما، وإن علما بالنّكاح ولم يعلما بأن الشرعَ خيَّرهما لا يكون عذراً؛ لأنَّ الدارَ دارُ إسلام، والمانعُ من التعليمِ معدومٌ فلا يعذر هذا الجهل.

(**وجهلُ الوكيلِ والمأذون بالإطلاق وضدّه**)، فإن الوكيلَ والمأذونَ إذا لم يعلما بالإطلاق: أي بالوكالة والإذن وضدّه أي بالعزل والحجر، فتصرفا قبل بلوغ الخبر إليهما، فهذا الجهل منهما يكون عذراً، فلم ينفذ تصرّفهما عليهما في الصورة الثانية؛ لأنهما لا يعلما بحجرهما.

٢.(**والسُّكر**) عطفٌ علىٰ الجهل (**وهو إن كان من مباحٍ**): أي حَصَلَ من شربِ شيءٍ مباحٍ (**كشربِ الدواء**) المسكر مثل: البنج والأفيون علىٰ رأي المتقدمين دون المتأخرين، (**وشرب المُكرَه والمضطر**): أي شرب المكرَه بالقتل أو بقطع العضو العضو الخمر، وشرب المضطر للعطش إيّاه، (**فهو كالإغماء**)، يعني يُجعل مانعاً فيمنع صحّة الطَّلاق والعتاق، وسائر التصرّفات كالإغماء كذلك.

(**وإن كان محظوراً**): أي حَصَلَ من شربِ شيءٍ مُحَرّم كالخمرِ والسكرِ ونحوه (**فلا يُنافي الخطاب**) بالإجماع؛ لقوله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾[النساء:٤٣] إن كان خطاباً في حالِ السُّكر فهو المطلوب أنه لا يُنافي الخطاب، وإن كان في حال الصحو فهو فاسد إذ يصير المعنىٰ إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة، كقوله للعاقل: إذا جننت فلا تفعل كذا، وهو إضافة الخطاب إلىٰ حال مناف له فلا يجوز.

(وتلزمه أَحكام الشرع، وتصحّ عباراتُه في الطَّلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير) زجراً له عن ارتكاب المنهي عنه، وتنبيهاً له علىٰ أنّ مثل هذا السكر المُحرّم لا يكون عذراً له في إبطال أَحكام الشرع، **(إلاّ الردة والإقرار بالحدود الخالصة)**، فإنّه إذا ارتدّ السكران، وتكلّم بكلمةِ الكفر لا يُحكم بكفره؛ لأنّ الردة عبارة عن تبدّل الاعتقاد، وهو غيرُ معتقد لما يقوله.

وكذا إذا أقرّ بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحدّ؛ لأنّ الرجوع عنه صحيح، والسكر دليل الرجوع، بخلاف ما لو أَقر بالحدود غير الخالصة لله كالقذف، أو القصاص، فإنّه لا يصحّ الرُّجوع إذ صاحب الحقّ يُكذبه فيؤاخذ بالحدّ والقصاص، وبخلاف ما إذا زَنَىٰ في حال سكرِه وثبت من غير إقرارٍ فيه فإنّه يُحَدّ صاحياً.

(والهزل) عطف علىٰ ما قبله **(وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة)**، يعني لا يكون اللفظ محمولاً علىٰ معناه الحقيقة والمجازي بل يكون لعباً محضاً، ولكنّ العبارة لا تخلو عن تمحل، والأولىٰ أن يقول: وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا؛ ليكون معطوفاً علىٰ قوله: ما لم يُوضع له، أو أن يقول: ولا صلح له بحذفِ كلمةِ: ما؛ ليكون معطوفاً علىٰ قوله: لم يوضع له.

(وهو ضد الجدّ: وهو أن يراد بالشيء ما وضع له، أو ما صلح له اللفظ استعارة.

وأنّه يُنافي اختيار الحكم والرِّضا به، ولا يُنافي الرّضا بالمباشرة)، يعني أنّ الهازلَ لا يَختار الحكم ولا يرضى به، ولكنّه يرضى بمباشرة السبب؛ إذ التلفُّظ إنّما

هو عن رضا واختيار صحيح، لكنه غيرُ قاصد ولا راض للحكم، **(فصار الهزل بمعنى خيار الشرط أبداً في البيع)**؛ لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع، ولكن بينهما فرق من حيث أن الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده.

(وشرطه): أي شرط الهزل **(أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان)** بأن يذكر العاقدان قبل العقد أنهما يهزلان في العقد فلا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط، **(إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط)**؛ لأنّ غرضَهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعاً وليس ببيع في الحقيقة، وهذا لا يحصل بذكره في العقد، وأمّا خيارُ الشرط فالغرضُ منه إعلامُ النّاس بأنّ البيعَ ليس باتّاً بل مُعلَّقاً بالخيار، وذلك إنّما يحصل بذكرِه في عينِ العقد.

(والتلجئةُ كالهزل فلا يُنافي الأهلية)، وهي في اللغة مأخوذة من الإلجاء: أي الاضطرار، فحاصلها أن يُلجئه شيءٌ إلىٰ أن يأتي أَمراً باطناً بخلاف ظاهره، فيُظهر بحضور الخلق أنّهما يعقدان البيع بينهما لأجل مصلحة دَعَت إليه ولم يكن في الواقع بينهما بيعٌ، والهزلُ أَعمُّ منها، ولكنّ الحكم فيهما سواء في أنّه لا يُنافي الأَهلية.

ثمّ اعلم أنّ مبنىٰ هذا الهزل علىٰ أن يتفقَ العاقدان في السرّ أن يُظهرَا العقد بحضور النّاس ولا عقد بينهما في الواقع، فعقدا بحضور النّاس ثمّ بعد تفرّق النّاس لا يخلو عن أربع حالات بينهما في كلّ عقد، وقد بيَّنها المصنِّف رضي الله عنه بالتفصيل فقال:

(فإن تواضعا على الهزل بأَصل البيع): أي اتفقا في السرّ علىٰ أن يُظهرا البيع بحضور النّاس ولا يكون بينهما أَصلُ البيع فعقدا بحضورِهم وتَفَرَّق المجلس، ثمّ

جاءا (**واتفقا على البناء**): أي أنهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل (**يفسدُ البيع**) ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيعُ عبداً فأعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ (**كالبيع بشرط الخيار أبداً**)، فإنّه يمنع ثبوت الملك مع كونِ البيعِ صحيحاً، ففي الفاسدِ أَولى.

(**وإن اتفقا على الإعراض**): أي على أنّهما أَعرضا عن المواضعة المتقدمة، وعقدا البيع على سبيل الجد، (**فالبيعُ صحيحٌ والهزلُ باطل**.

وإن اتفقا على أنّه لم يحضرهما شيء) عند البيع من البناء على المواضعة، أو الإعراض، بل كانا خليي الذهن عنه.

(**أو اختلفا في البناء والإعراض**)، فقال أحدهما: بنينا العقد على المواضعة المتقدمة، وقال الآخر: عقدنا على سبيل الجدّ، (**فالعقد صحيح عند أبي حنيفة** ﷺ، **خلافا لهما فجعل**) أبو حنيفة ﷺ (**صحّة الإيجاب أولى**)؛ لأنّ الصحّة هي الأصل في العقود، فيحمل عليها ما لم يوجد مغيّر، وهو فيما إذا اتفقا على أنّهما كانا خاليي الذهن، وأَمّا إذا اختلفا فمدَّعي الإعراض متمسِّكٌ بالأصل، فهو أَوْلى.

(**وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة**)؛ لأنّ البناءَ عليهما هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الأصل، وفي صورة الاختلاف يرجَّح قول مَن بنى على المواضعة، فهذه أربعة أقسام: للمواضعة بأصل البيع.

(**وإن كان ذلك في القدر**) بأن يقولا: إن البيعَ بيننا وبينك تام، ولكن نواضع بالقدر، ونظهر بحضور الخلق أن الثمن ألفان، وفي الواقع يكون الثمن ألفاً، فهذه أيضاً أربعة أقسام:

(فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن ألفين)؛ لأنّهما لمّا أَعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية، وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ.

(وإن اتفقا على أنّه لم يحضرهما شيء أو اختلفا، فالهزلُ باطل، والتسمية صحيحة عنده.

وعندهما العمل بالمواضعة واجبٍ والألف الذي هزلا به باطل)، فيكون الثمن عنده ألفين وعندهما ألف بناء على ما تقدَّم من أصلِه وأصلهما.

(وإن اتفقا على البناءِ على المواضعةِ فالثمنُ أَلفان عنده)؛ لأنه لو جُعِل الثمنُ ألفاً يكون قَبول الألف الذي هو غير داخل في البيع شرطاً لقبول الآخر، فيفسد البيع بمنزلة ما لو جَمَعَ بين حُرّ وعبد، فلا بُدّ أن يكون الثمنُ أَلفين ليصحّ العقد.

وعندهما: الثمنُ أَلف؛ لأَنّ غرضَه من ذكرِ الأَلف هزلاً هو المقابلةُ بالمبيع، فكان ذكرُه والسكوتُ عنه سواء، كما في النّكاح وهو روايةٌ عن أَبي حنيفة رضي الله عنه أيضاً.

(وإن كان ذلك في الجنس) بأن تواضعا على أن نعقدَ بحضورِ الخلق على مئة دينار، والعقدُ بيننا وبينكم على مئة درهم، **(فالبيعُ جائزٌ على كلِّ حال)** من الأحوال الأربعة سواء اتفقا على الإعراض، أو على البناء، أو على أنّه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا في البناء والإعراض استحساناً وذلك لأنّ البيع لا يصحّ بلا تسمية البدل، وهما جَدّا في أَصل العقد، فلا بُدّ من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا، وهذا بالإتفاق بين أبي حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم.

ووجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الأول منعقداً بألف، وفي الثاني بما سميا أن العملَ بالمواضعةِ مع الجدّ في

أصل العقد ممكن في الأوّل إذ يبقى المسمّى ما يصلح ثمناً، وهو الألف واشتراط قبول الألف الآخر وإن كان شرطاً لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع، بخلاف الثاني إذ لو اعتبرت المواضعة فيه يُعدم المسمّى، ويوجب خلو العقد عن الثَّمن في البيع وهو يُفسد البيع، فلذا وجبت التسمية، ولم يعتبر العمل بالمواضعة.

(وإن كان في الذي لا مال فيه كالطَّلاق والعتاق واليمين، فذلك صحيح، والهزل باطلٌ بالحديث)، وهو قوله ﷺ: «ثلاثٌ جدهنّ جدّ وهزلهنّ جدّ: النِّكاحُ والطَّلاقُ واليمين»[1]، وفي بعضِ الرِّوايات: «النِّكاح والعتاق واليمين»[2].

وصورة المواضعة فيه: أن يواضعا على أن ينكحها، ويطلقها أو يعتقها بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك.

والمراد باليمين التعليق بأن يواضع الرجل مع امرأته، أو عبده ويُعلّق طلاقها، أو عتاقه علانية، ولا يكون في الواقع كذلك، وليس المراد به اليمين بالله تعالى؛ إذ لا تتصوّر المواضعة فيها.

ففي هذه الصور كلّ حال من الأحوال يلزم العقد ويبطل الهزل، ويَلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه.

---

(١) فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ﷺ: (ثلاث جدهنّ جدّ وهزلهنّ جدّ: النكاح، والطلاق، والرجعة) في المستدرك ٢: ٢١٦، وصحّحه، وسنن الترمذي٣: ٤٩٠، وحسَّنه، وسنن البيهقي الكبير ٧: ٣٤٠، وسنن أبي داود ٢: ٢٥٩، وسنن ابن ماجه١: ٦٥٨، وسنن سعيد بن منصور ١: ٤١٥، وشرح معاني الآثار ٣: ٩٨، والمنتقى١: ١٧٨.

(٢) ما ذكر في بعض من لفظ: العتاق بدل الرجعة، فأفاد أبو بكر المعافري ورودها ولكنّها لم تصحّ، وضعَّف هذا الحديث ابنُ القَطّان وتبعه ابنُ الجوزي في التحقيق ٢: ٢٩٤، وينظر: خلاصة البدر المنير٢: ٢٢٠، وتحفة المحتاج٢: ٣٩٨، وكشف الخفاء١: ٣٨٩.

(وإن كان المالُ تبعاً فيه كالنِّكاح)، فإنّ المهر فيه ليس بمقصود، وإنّما المقصودُ ابتغاء البضع، **(فإن هزلاً بأَصله)** بأن يقول لها: إنّي أنكحك بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح **(فالعقد لازم والهزل باطل)** سواء اتفقا علىٰ البناء، أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه.

(وإن هزلا في القدر) بأن يتزوجها علانيةً بألفين ويكون المهر في الواقع ألفاً **(فإن اتفقا على الإعراض، فالمهر ألفان)** بالإتفاق؛ لأن لهما ولاية الإعراض عن الهزل، **(وإن اتفقا على البناء، فالمهر ألف)** بالاتفاق؛ لأنّ ذكر أحد الألفين كان علىٰ سبيل الهزل، والمال لا يثبت مع الهزل.

والفرق لأبي حنيفة ﷺ بينه وبين البيع حيث أَوجب الألفين بالبيع، والأَلف في النّكاح أنه لو لم يجعل الثمن أَلفين لكان شرطاً فاسداً، وهو يؤثر في فساد البيع، ولا يُؤثرُ في فسادِ النِّكاح لا في أَصل العقد، ولا في الصداق.

(وإن اتفقا على أنّه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالنّكاح جائز بألف) في رواية محمّد عن أبي حنيفة ﷺ، **(وقيل: بألفين)** في رواية عن أبي يوسف ﷺ.

وجه الرواية الثانية: هو القياس علىٰ البيع.

ووجه الرِّواية الأولىٰ وهو الاستحسان: أن المهرَ في النكاح تابع، فلا يجوز ترجيح جانب التسمية علىٰ الهزل؛ لأنه يكون المهر حينئذٍ مقصوداً بالذّات، وهو خلاف الأَصل بخلاف البيع؛ لأنّ الثمنَ مقصودٌ فيه، فيكون تصحيحه أيضاً مقصوداً، فيرجَّح جانبُ التسمية علىٰ الهزل.

(وإن كان في الجنس) بأن تواضعا في الدنانير، والمهر في الحقيقة دراهم، **(فإن اتفقا على الإعراض، فالمهرُ ما سميا، وإن اتفقا على البناء أو اتفقا على أنّه لم يحضرهما شيء أو اختلفا يجب مهر المثل)** في الصور الثلاث.

أَمّا في الأُولىٰ فبالإجماع؛ لأنهما قصدا الهزل بالمسمّىٰ، والمال لا يجب به، وما كان مهراً في الواقع لم يذكر في العقد فكأنّه تزوَّجها بلا مهر، فيجب مهرُ المثل بخلاف البيع؛ إذ لا يصحّ بدون الثمن، فيَجِب المُسَمَّىٰ.

وأمّا في الآخرين، ففي روايةِ مُحمّد عن أَبي حنيفة ﵁: يَجِب مهرُ المثل لما ذكرنا، وفي رواية يوسف ﵁: يجب المُسَمَّىٰ ترجيحاً لجانب الجدّ، كما في البيع.

(وإن كان المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد)، فإن المالَ مقصودٌ في كلّ واحد من هذه الأمور؛ لأنه لا يجب بدون الذكر والتسمية، **(فإن هزلا بأصله)** بأن تواضعا علىٰ أن يعقدا هذه العقودِ بحضور الناس، ويكون في الواقع هزلاً.

(واتفقا على البناء) علىٰ المواضعة بعد العقد **(فالطَّلاق واقع والمال لازم عندهما)**، ثمّ اختلفت نسخ المتن في هذا المقام، فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة: **(لأن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما، ولا يختلف الحال بالبناء، أو بالإعراض، أو بالاختلاف)**؛ وذلك لأنّ الخلع لا يحتمل خيار الشرط؛ ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطَّلاق وبطل الخيار، وإذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا علىٰ البناء، أو علىٰ الإعراض، أو عدم الحضور أو اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطَّلاق ويلزم المال علىٰ أصلهما.

(وعنده: لا يقع الطَّلاق) بل يُتَوقَّف علىٰ اختيار المال سواء هزلاً بأصله، أو بقدرِه أو بجنسه؛ لأنّ الهزل في معنىٰ خيار الشرط، وقد نصّ في خيارِ الشرط من جانبها أن الطَّلاق لا يقع، ولا يجب المال إلا إن شاءت المرأة، فحينئذٍ يجب المال عليها للزوج.

(**وإن أعرضا**): أي الزّوجان (**عن المواضعةِ**) واتفقا على أَنّ العقدَ صار بينهما جَدّاً (**وقع الطَّلاق ووجب المال إجماعاً**)، أَمّا عندهما فظاهر؛ لأنّ الهزلَ باطلٌ من الأصل لا يؤثر في الخلع.

وأَمّا عنده؛ فلأنّ الهزلَ قد يَبْطُلُ بإعراضهما.

وذَكَرَ في بعضِ النُّسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة: (**وإن اختلفا فالقولُ لمُدَّعي الإعراض، وإن سكتا فهو لازمٌ إجماعاً**)، ومآلها: أنّ في غيرِ صورةِ البناء قوله كقولِهما في وقوعِ الطَّلاق ولزومِ المال.

والظَّاهرُ أنّ السُّكوت هو الاتفاق على أنّه لم يحضرهما شيء، ولم يتعرضه الشَّارحون.

(**وإن كان ذلك في القدر**) بأن يواضعا على أن يسميا أَلفين والبدل أَلف في الواقع، (**فإن اتفقا على البناء**): أي بنائهما على المواضعة بعد المجالسة، (**فعندهما الطَّلاقُ واقعٌ والمالُ لازم كلّه**)؛ لما مَرّ أنّ الهزلَ لا يؤثر في الخلع عندهما، وإن كان مؤثراً في المال، ولكن المال تابع فيه، ولا يقال: كيف يكون المال تابعاً فيه، وقد نصّ فيما قبل أن المال مقصود فيه.

ولو سُلِّم أنّ المالَ تابعٌ فيه، لكن لا يلزم أن يكون حكمُه حكم المتبوع كالنكاح؛ لأنا نقول: إن المالَ في الخلع، وإن كان مقصوداً للمتعاقدين، لكنّه تابعٌ للطَّلاق في حَقّ الثبوت، وإن المالَ في النّكاح وإن كان تبعاً بالنسبة إلى مقصود المتعاقدين، لكنّه أَصل في الثبوت؛ إذ يثبت بدون الذكر.

(**وعنده: يجب أن يَتَعَلَّقَ الطَّلاقُ باختيارها**) فيما لم تكن المرأة قابلةٌ لجميع المال لا يقع الطَّلاق عند اتفاقهما على المواضعة.

(**وإن اتفقا على أنّه لم يحضرهما شيء وقع الطَّلاق ووجب المال اتفاقاً**)، أمّا عندهما فظاهر مما مَرّ، بل هذا أَولى مما مَرّ.

وأمّا عنده فلرجحان جانب الجدّ.

ولم يذكر ما إذا اتفقا على الإعراض، أو اختلفا فيه؛ لأنّ حكم الأوّل ظاهر بالطريق الأولى، وحكم الثاني أن يكون القولُ قولَ مَن يدَّعي الإعراض، أمّا عنده فلما تَقَدَّمَ، وأَمّا عندهما فلبطلانه هكذا قيل.

(**وإن كان في الجنس**) بأن تواضعا على أن يذكرا في العقدِ مئة دينار، ويكون البدلُ بينهما مئةُ درهم (**يجب المُسمَّى عندهما بكلّ حال**) سواء اتفقا على الإعراض، أو البناء، أو على أن لم يحضرهما شيء، أو اختلفا؛ لبطلان الهزل في الخلع، والمال يجب تبعاً.

(**وعنده: إذا اتفقا على الإعراض وَجَب المُسمّى**)؛ لبطلان الهزل بالإعراض.

(**وإن اتفقا على البناء توقَّف الطَّلاق**) على قبولها المسمّى؛ لأنه هو الشرط في العقد.

(**وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وَجَب المُسمّى ووقع الطَّلاق**)؛ لرجحان جانب الجدّ.

(**وإن اختلفا فالقولُ لمدَّعي الإعراض**)؛ لكونه هو الأصل، وهذا كلُّه في الإنشاءات.

(**وإن كان ذلك**): أي الهزل (**في الإقرار بما يحتمل الفسخ**): كالبيع بأن يواضعا على أن يقرّا بالبيع بحضور الناس، ولم يكن في الواقع إقرار (**وبما لا**

يحتمله): كالنكاح والطَّلاق بأن يواضعا على أن يُقرّا بالنكاح والطَّلاق بحضور العامّة ولم يكن بينهما إقرار (**فالهزل يبطله)**؛ لأنّ الإقرارَ محتملٌ للصدق والكذب، والمخبر عنه إذا كان باطلاً، فالإخبارُ به كيف يصير حقّاً.

(**والهزلُ في الردّةِ كفرٌ**): أي إذا تلفَّظَ بأَلفاظ الكفر هزلاً يصير كافراً، ويردّ عليه: أنه كيف يكون كافراً مع أنّه لم يعتقد به فأجاب بقوله: (**لا بما هزل به**): أي ليس كفره بلفظٍ هزل به من غير اعتقاد، (**لكن بعين الهزل؛ لكونه استخفافاً بالدين**)، وهو كفرٌ؛ لقوله ﷻ: ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة:٦٦].

٤ .(**والسَّفه) عطفٌ** على ما قبله، وهو في اللغة الخفة.

وفي الاصطلاح ما عرفه المصنِّف ﵁ بقوله: (**وهو العمل بخلاف موجب الشرع، وإن كان أصله مشروعاً، وهو السرف والتبذير**): أي تجاوز الحدّ، وتفريق المال إسرافاً؛ (**وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية، ولا يمنع شيئاً من أَحكام الشرع**) من الوجوب له، وعليه فيكون مطالباً بالأحكام كلِّها، (**ويمنع ماله منه**): أي مال السفيه عن السفيه (**في أول ما يبلغ بالنصّ**) وهو قوله ﷻ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[النساء:٥]، وفي الآية توجيهان:

أحدهما: أن يكون المعنى على ظاهره: أي لا تؤتوا يا أيها الأولياء السفهاء من الأزواج والأولاد أموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما؛ لأنهم يضيعونها بلا تدبير، ثمّ تحتاجون إليه لأجل نفقاتهم، ولا يؤتونكم، وحينئذٍ لا تكون الآية مما نحن فيه.

والثَّاني: أن يكون معنى أموالكم أموالهم، وإنّما أُضيفت إليهم لأجل القيام بتدبيرها، وحينئذٍ يكون تمسكاً لما نحن فيه: أي لا تؤتوا السفهاء أموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها، ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[النساء:٦]؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمّد رضي الله عنهم: إنه لا يدفع إليه المال ما لم يؤنس منه الرشد؛ لأجل هذه الآية.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع إليه المال، وإن لم يؤنس منه الرشد؛ لأنه يصير المرءُ في هذه المدة جدّاً؛ إذ أَدْنَى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة، وأدنى مدة الحمل ستة أشهر، فيصير حينئذٍ أباً، وإذا ضوعف ذلك يصير جدّاً فلا يفيد منع المال بعده، وهذا القدر أي عدم إعطائه المال مما أَجمعوا عليه.

ولكنهم اختلفوا في أمر زائد عليه، وهو كونه محجوراً عن التصرّفات، فعنده لا يكون محجوراً، وعندهما يكون محجورا على ما أشار إليه بقوله: (**وأنّه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رضي الله عنه**): أي سواء كان في تصرّف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق، أو في تصرّف يبطله الهزل كالبيع والإجارة، فإنّ الحجرَ على الحرِّ العاقلِ البالغِ غيرِ مشروعٍ عنده.

(**وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل**)، وأمّا فيما يبطله الهزل يُحْجَرُ عليه نظراً له كالصبيّ والمجنون، فلا يَصِحّ بيعه وإجارتُه وهبتُه وسائر تصرّفاته؛ لأنه يسرف ماله بهذا الطريق، فيكون كلاً على المسلمين، ويحتاج لنفقته بيت المال.

٥.(**والسَّفرُ**) عطفٌ على ما قبله (**وهو الخروج المديد**) عن موضعِ الإقامةِ على قصد السير، (**وأدناه ثلاثة أيام، وأنّه لا يُنافي الأَهلية**): أي أهلية الخطاب؛ لبقاء العقل والقدرة البدنية، (**لكنه من أَسباب التخفيف بنفسه مطلقاً؛ لكونه من**

أَسباب المشقّة) فسواء توجد فيه المشقة أو لم توجد جُعِل نفس السفر قائماً مقام المشقة.

(بخلاف المرض فإنّه متنوعٌ) إلى ما يضرّ به الصوم، وإلى ما لا يضر، فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض، بل ما يضرّ به الصوم، **(فيؤثر)** السفر **(في قصر ذوات الأربع، وفي تأخير)** وجوب **(الصَّوم)** إلى عدةٍ من أَيّام أُخر، لا في إسقاطه، **(لكنّه لّما كان من الأُمور المختارة)** جوابٌ عَمّا يتوهم أنّه لّما كان نفسُ السفر أُقيم مقام المشقّة، فينبغي أن يصحّ الإفطار في يوم سافر أيضاً.

فأَجاب بأنّ السفرَ لّما كان من الأمور المختارة الحاصلة باختيار العبد **(ولم يكن موجباً ضرورة لازمة)** مستدعية إلى الإفطار كالمرض، **(فقيل: إنه إذا أَصبح صائماً وهو مسافر أَو مقيم فسافر لا يُباح له الفطر)**؛ لأنه تقرّر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعوه إلى الإفطار.

(بخلاف المريض) إذا نوى الصوم، وتحمّل على نفسه مشقة المرض، ثمّ أراد أن يفطر حَلّ له ذلك، وكذا إذا كان صحيحاً من أوّل النهار ناوياً للصوم، ثمّ مَرِض حَلّ له الفطر؛ لأنه أَمرٌ سماوي لا اختيار للعبد فيه، والمرخص للفطر موجود، فصار عذراً مبيحاً للفطر.

(ولو أَفطر المسافر) في الصُّورتين المذكورتين **(كان قيام السَّفر المبيح شبهةً، فلا تجب الكفّارة، وإن أفطر المقيم)** الذي نوى الصوم في بيته، **(ثمّ سافر لا تسقط عنه الكفّارة، بخلاف ما إذا مرض)** بعد أن أفطر في حال صحّته تسقط به الكفّارة، لأنّ المرض أمرٌ سماوي لا اختيار فيه للعبد، فكأنّه أَفطر في حال المرض.

(**وأحكام السَّفر**): أي الرخصة التي تتعلّق بها أحكام السفر (**تثبت بنفس الخروج بالسُّنة**) المشهورة عن النّبيّ ﷺ، فإنه كان يرخص للمسافرين حين يخرج من عمران المصر، (**وإن لم يتم السَّفر علّة بعد**)؛ لأنّ السفر إنما يكون علةٌ تامّة إذا مضىٰ ثلاثة أيّام بالميسرة، فكان القياس قبله أن لا تثبت الرخصة بمجرده، ولكن تثبت تلك بالسنة (**تحقيقاً للرُّخصة**) في حقّ الجميع؛ إذ لو توقف الترخيص علىٰ تمام العلّة لم يثبت الترفيه في حقّ الكلّ، فيفوت الغرض المطلوب.

٦. (**والخطأ**) عطفٌ علىٰ ما قبله، وهو في اللغة: ضدّ الصواب.

وفي الاصطلاح: وقوعُ الشيء علىٰ خلاف ما أريد، (**وهو عذرٌ صالحٌ لسقوطِ حقّ الله تعالى إذا حَصَلَ عن اجتهاد**)، فلو أخطأ المجتهدُ في الفتوىٰ بعد استفراغ الوسع لا يكون آثماً، بل يستحقُّ أجراً واحداً، (**ويصير شبهة**) في دفع العقوبة (**حتى لا يأثم الخاطئ، ولا يؤاخذ بحدّ أو قصاص**).

فإن زفت إليه غير امرأته فظنّ أنّها امرأته فوطئها لا يُحَدّ، ولا يصير آثماً كإثم الزنا، وإن رأىٰ شبحاً من بعيد، فظنّه صيداً فرمىٰ إليه وقتله، وكان إنساناً لا يكون آثماً إثم العمد ولا يجب عليه القصاص.

(**ولم يجعل عذراً في حقوقِ العبادِ حتى وجبَ عليه ضمان العدوان**) إذا أتلف مال إنسان خطأً، (**ووجبت له الدية**) إذا قتل إنسانا خطأً؛ لأنّ كلّها من حقوقِ العباد، وبدل المحلّ لإجزاء الفعل.

(**وصحّ طلاقُه**): أي طلاقُ الخاطئ، كما إذا أراد أن يقول لامرأته: اقعدي فجرىٰ علىٰ لسانه: أنت طالق يقع به الطَّلاق عندنا، وعند الشَّافعي رضي الله عنه: لا يقع قياساً علىٰ النائم؛ لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنِّسيان»[1].

---

(١) في سنن ابن ماجه١: ٦٥٩، وسنن البيهقي الكبير ٦: ٨٤ بألفاظ مختلفة كما سبق.

ونحن نقول: إن النائم عديم الاختيار، والخاطئ مختار مقصر، والمراد بالحديث رفعُ حكم الآخرة لا حكم الدُّنيا، بدليل وجوب الدية والكفّارة.

(**ويجب أن ينعقدَ بيعُه**): أي بيعُ الخاطئ كما إذا أَراد أحدٌ أن يقول: الحمدُ لله فجرىٰ علىٰ لسانه: بعتُ منك كذا، فقال المخاطب: قبلت.

وهذا معنىٰ قوله: (**إذا صدَّقه خصمه**)، وقيل: معناه أن يصدق الخصم بأن صدور الإيجاب منك كان خطأً؛ إذ لو لم يصدقه في ذلك يكن حكمُه كحكمِ العامد.

(**ويكون بيعُه كبيعِ المكرَه**)، يعني ينعقد فاسداً؛ لأن جريان الكلام علىٰ لسانه اختياري فينعقد، ولكن يفسد لعدم وجودِ الرضا فيه.

٧.(**والإكراهُ**): وهو عطفٌ علىٰ ما قبله، وبه تمام الأمور المعترضة المكتسبة، وهو حملُ الإنسان علىٰ ما يَكرهه، ولا يريد ذلك الإنسان مباشرته لولا أكرهه، (**وهو**): أي الإكراه علىٰ ثلاثة أقسام؛ لأنه:

أ.(**إما يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ**): أي الإكراه الملجئ بما يخاف علىٰ نفسه، أو عضو من أَعضائه بأن يقول: إن لم تفعل كذا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك فحينئذ ينعدم رضاه ويفسد اختياره البتة.

ب.(**أو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار**): وهو الإكراه بالقيد أو الحبس مدّة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف علىٰ نفسه التلف، فإنّه يبقىٰ اختياره حينئذٍ، ولكن لا يرضى به.

ج.(**أو لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، وهو أَن يهتم بحبسِ أَبيه أو ابنه أو زوجته**) أو نحوه فإنَّ الرِّضا والاختيار كلاهما باق.

(والإكراهُ بجملته): أي بجميع هذه الأقسام **(لا يُنافي الخطاب والأهلية)**؛ لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والأهلية، **(وإنه متردِّدٌ بين فرض وحظر وإباحة ورخصة)**، يعني أَنّ الإكراه: أي العمل به منقسمٌ إلى هذه الأقسام الأربعة:

ففي بعض المقام: العمل به فرضٌ: كأكل الميتة إذا أُكره عليه بما يوجب الإلجاء، فإنه يفترض عليه ذلك، ولو صَبَرَ حتى يموت عوقب عليه؛ لأنه أَلْقَىٰ نفسَه إلى التهلكة.

وفي بعضِهِ: العملُ به حرام كالزّنا وقتل النفّس المعصومة، فإنّه يَحْرُم فعلُهما عند الإكراه الملجئ.

وفي بعضِهِ: العمل به مباح كالإفطار في الصوم، فإنّه إذا أُكره عليه يُباح له الفطر.

وفي بعضه: العمل به رخصة كإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا أُكره عليه يُرَخَّصُ له ذلك بشرطِ أن يكون القلبُ مطمئناً بالتصديق والإكراهُ ملجئاً.

والفرق بين الإباحة والرُّخصة أن في الرُّخصة لا يُباح ذلك الفعل بأن ترتفعَ الحرمة، بل يُعامل معاملة المُباح في رفعِ الإثم، وفي الإباحةِ ترتفعُ الحُرمة.

وقيل: لا حاجة إلى ذكرِ الإباحة لدخولها في الفرض أو الرخصة؛ إذ لو كان المراد بها إباحة الفعل مع الإثم في الصبر، فهي الفرض، وإن كان بدون الإثم في الصبر فهي رخصة، فإفطار الصائم المكره إن كان مسافراً ففرض، وإن كان مقيماً فرخصة، ولم يوجد ما يُساوي الإقدام والامتناع فيه في الإثم والثَّواب حتى يكون مباحاً.

(**ولا يُنافي الاختيار**): أي لا يُنافي الإكراهُ اختيار المكرَه ـ بالفتح ـ، ولكنّ الاختيار فاسد، (**فإذا عارضه اختيار صحيح**)، وهو اختيار المكرِه ـ بالكسر ـ (**وَجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أَمْكَن**) كما في الإكراهِ على القتلِ وإتلافِ المال حيث يصلح المُكرَه ـ بالفتح ـ أن يكون آلة للمكرِه ـ بالكسر ـ، فيُضاف الفعلُ إلى المكرِه ـ بالكسر ـ، ويلزمه حكمُه (**وإلا**): أي وإن لم يُمكن نسبةُ الفعل إلى المكرِه ـ بالكسر ـ، كما في الأقوال.

وفي بعضِ الأفعالِ (**بَقِي منسوباً إلى الاختيار الفاسد**)، وهو اختيار المكرَه بالفتح، فجُعِل المكرَه مؤاخذاً بفعله، ثمّ فرع على هذا بقوله:

(**ففي الأقوال لا يصلح**) المكرَه أن يكون آلة (**لغيره؛ لأنّ التكلُّم باللسان الغير لا يُتَصَوَّر فاقتصر عليه**): أي حكم القول على المكرَه ـ بالفتح ـ، (**فإن كان**) القول (**ممّا لا يَنْفَسِخُ ولا يَتوقَّف على الرِّضا لم يبطل بالكُرْه كالطَّلاق ونحوه**) من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء القولي فيه والإسلام، فإن هذه التصرُّفات كلُّها لا تحتمل الفسخ، ولا تتوقَّفُ على الرضا، فلو أُكْرِه بها أَحَدٌ وتَكَلَّم بها ولم يبطل بالكُرْه، وتنفذ على المُكْرَه ـ بالفتح ـ فقط.

(**وإن كان يحتملُه ويتوقَّفُ على الرّضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر**) هاهنا أَيضاً، وهو المكرَه ـ بالفتح ـ، (**إلاّ أنه يفسد لعدم الرضا**)، فينعقد البيعُ فاسداً، ولو أَجازه بعد زوال الإكراه يصحّ؛ لأنّ المفسدَ زال بالإجازة.

(**ولا تَصِحُّ الأَقارير كلُّها؛ لأَنّ صحَّتها تعتمدُ على قيامِ المُخْبَرِ بها، وقد قامت دلالتُها على عدمه**): أي عدمِ ثبوتِ المخبرِ بها؛ لأنه يتكلَّم دفعاً للسيف عن

نفسِه لا لوجود المخبر بها، ولا يجوز أن يُجْعَلَ مجازاً عن الشيء؛ لأنه لا يقصد المجاز، مع قيام دليل الكذب، وهو الإكراه.

(والأفعال قسمان أحدهما كالأقوال فلا يصلح أن يكون المكرَه فيه آلةً لغيره كالأكل والوطء والزّنا فيقتصر الفعل على المكرِه؛ لأنّ الأكلَ بفم الغير لا يتصوّر) وكذا الوطء بألة الغير لا يتصوّر، فإذا أُكره الإنسانُ أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل، ولا يفسد صوم الآمر إن كان صائماً.

كذا لو أُكره أن يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر، ولكنّهم اختلفوا في حَقّ الضمان، فقيل: يجب الضمان على المكرَه دون الآمر، وإن كان المكرَه يصلح آلةً للآمر من حيث الإتلاف؛ لأنّ منفعةَ الأكل حصلت له.

وقيل: لو أُكره على أَكل مال نفسه فإن كان جائعاً لا يجب على الآمر شيء؛ لأنّ منفعته رجعت إلى الآكل، وإن كان شبعان تجب عليه قيمته؛ لأنّ منفعتَه لم ترجع إلى الآكل.

ولو أُكره على أَكلِ مال الغير يجب الضمان على المكرِه سواء كان جائعاً أو شبعان؛ لأنه من قبيلِ الإكراهِ على إتلافِ ماله، فيجب الضّمان.

وكذا إذا أُكره إنسانٌ أن يطأ فإن كان مع غير امرأته فيجب عليه الحدّ، ويكون إثماً، ولا ينتقل هذا الفعل إلى الآمر على ما سيأتي، وإن كان مع امرأته في الصوم أو في الاعتكاف أو الإحرام أو الحيض فينبغي أن يكون هذا أَيضاً مقتصراً على الفاعل، ويأثم هو، ويجب ما يجب من القضاء والكفّارة والضمان في ماله، وما رأيت روايةً على أن يرجع به على المكرِه الآمر أم لا.

(والثَّاني): أي القسم الثَّاني من الأَفعال: **(ما يَصْلُحُ المُكْرَه في أن يكون آلةً لغيرِهِ كإتلافِ النَّفسِ والمال)**، فإنّه يُمّكِنُ للإنسان أن يأخذ آخر ويُلقيه على مالِ أحدٍ ليتلفه أو نفسِ أَحدٍ ليقتله **(فيجب القصاص على المكرِه)** ـ بالكسر ـ إن كان القتلُ عمداً بالسَّيف؛ لأنه هو القاتل، والمكرَه آلة له كالسكين، وهذا عند أبي حنيفة رضي الله عنه.

وقال محمّد وزُفر رضي الله عنهما: يجب على المكرَه؛ لأنه هو الفاعلُ الحقيقي، وإن كان الآخر آمراً.

وقال الشَّافعي رضي الله عنه: يجب عليهما، أَمّا المكرَه فلكونه فاعلاً .

وقال أبو يوسف رضي الله عنه: لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما.

(وكذا الدّيةُ على عاقلةِ المكرِه) إن كان القتلُ خطأً، وكذا الكفّارة أَيضاً تجب عليه.

ثمّ لمّا قَسَّم المصنف رضي الله عنه الإكراه أَوّلاً إلى فرض وحظر وإباحة ورخصة، فالآن يُقَسِّمُ حرمة المُكرَه به إلى الأقسام الأربع بعنوان آخر، وإن كان مآل التقسيمين واحد فقال:

(والحرماتُ أنواع:

١.حرمةٌ لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة)، فإنّه لا يحل بعذر الإكراه قطّ؛ إذ فيه فساد الفراش وضياع النسب؛ لأن ولدَ الزنا هالك حكماً، إذ لا يجب على الأم نفقته ولا يجب على الزاني تأديبه وإنفاقه فهو داخل في الإكراه الحظر، وقيل: هذا في زنا الرّجل بالإكراه.

وأما إذا كانت المرأةُ مكرهةً بالزنا يُرَخَّص لها في ذلك؛ إذ ليس في التمكين معنىٰ قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل؛ لأنّ نسبَ الولد عنها لا ينقطع؛ ولهذا سَقَطَ الإثم عنها.

(وقتل المسلم)، فإن حرمته لا تنكشف؛ لأنّ دليل الرُّخصة خوف تلف النفس والعضو، والمكرَه والمكرَه عليه في ذلك سواء، فلا ينبغي للمكرَه أن يُتلف نفسَ أَحد أو عضوه لأجل سلامة نفسه أو عضوه، فصار الإكراه في حكم العدم، فكأنّه قتله بلا إكراه فيحرم.

٢. **(وحرمةٌ تحتمل السقوط أصلاً)** بعذر الإكراه وغيره وتصير حلال الاستعمال، فهو داخل في الإكراه الفرض: **(كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير)**، فإنّ حرمة هذه الأشياء إنّما ثبتت بالنصّ حالة الاختيار لا حالة الاضطرار، قال الله ﷻ: ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾ [الأنعام:١١٩]، فحالة المخمصة والإكراه مستثناة عن ذلك.

٣. **(وحرمةٌ لا تحتمل السُّقوط، لكنّها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر)**، فإنّه قبيح لذاته، وحرمتُه غير ساقطة، لكنّه يُتَرَخَّصُ في حالة الإكراه بإجرائها، فهو داخلٌ في قسم الرُّخصة.

٤. **(وحرمةٌ تحتمل السُّقوط لكنّها لم تسقط بعذر الإكراه، وإن احتملت الرُّخصة أيضاً كتناول مال الغير)**، فإنّه حرامٌ بالنصِّ يحتمل سقوط حرمته وقت الإذن، ولكنّها لم تسقط بعذر الإكراه، ويَتَرَخَّص فيه لدفع الشرّ ويُعامل معاملة المباح، فإذا أُكره بالإكراه الملجئ جاز له أن يَفعل ذلك، ثمّ يضمن قيمته بعد زوال الإكراه لبقاء عصمته فهو أَيضاً داخلٌ في قسم الرخصة.

ولم يتعرض لقسم الإباحة لما قدمنا أنّها إمّا داخلة في الفرض أو في الرّخصة.

(ولهذا): أي ولأجل أنّ الحرمةَ لم تسقط في القسم الثالث والرابع **(إذا صبر في هذين القسمين حتى قُتِل صار شهيداً)**؛ لأنه يكون باذلاً نفسه لإعزاز دين الله ولإقامة الشرع.

اللهم أدخلني في زمرةِ الشهداء، واسلكني في عدّة السعداء، ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [الشعراء:٨٨]، ولا ينجي بأس ولا حصون بحرمة نبيّنا وشفيعنا محمد صلىٰ الله عليه وآله وأصحابه، وأَهل بيته وأَزوجه وذرياته وسلّم.

يقول العبد المفتقر إلىٰ الله الغني الشَّيخ أحمد المدعو بشيخ جيون ابن أَبي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق ابن خاصه خدا الحنفي المكيّ الصالحيّ ثمّ الهندي اللكنوي قد فَرَغْتُ من تسويدِ «نور الأنوار في شرح المنار» بسابع شهر جماد الأوّل سنة (١١٠٥) ألف ومئة وخمس من هجرة النَّبيّ صلىٰ الله عليه وآله وسلّم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهّرة، وكان ابتداؤه في غرّة شهر المولد من ربيع الأول من السَّنة المذكور في مدّة كان عمري ثمانياً وخمسين سنة.

والمرجو من جانبِ الله تعالىٰ ببركةِ رسوله صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم أن يجعلَه خالصاً لوجه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخُلِق العظيم والإشفاق العميم.

﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [الأعراف:٨٩].

* * *

المراجع

١. أحاديث استشهد بها النجاة، الموسوعة الشاملة.
٢. الأحاديث المختارة ؛ لمحمد بن عبد الواحد المقدسي(ت٦٤٣هـ). ت: عبد الملك عبد الله، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ.
٣. الإحكام في أصول الأحكام ؛ لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، ت: د سيد الجميلي، ط١، ١٤٠٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، وأيضا: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٧م.
٤. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ؛لأبي العباس أحمد القسطلاني (ت٩٢٣هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق مصر، ط٧، ١٣٢٣هـ، وأيضاً: طباعة أوفست دار الكتاب العربي، بيروت.
٥. الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ؛ لأبي الحسن علي بن سلطان محمد القاري الهروي (٩٣٠-١٠١٤هـ)، ت: محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٦. إعلاء السنن ؛ لظفر أحمد العثماني التهانوي (ت١٣٩٤هـ). ت : حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م.
٧. الأعلام؛ لخير الدين الزِّركلي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
٨. الأنساب ؛ لأبي سعد عبد الكريم التميمي السَّمْعَاني (ت٥٦٢هـ)، ت: عبد الله بن عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٩٨٨هـ.
٩. إيثار الإنصاف في آثار الخلاف؛ ليوسف بن قزأوغلي، سبط أبي الفرج ابن الجوزي (ت٦٥٤هـ)، ت: ناصر العلي الناصر الخليفي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٠. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ؛ لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ). ت: محمد أبو الفضل. المكتبة العصرية . بيروت.

١١. البناية في شرح الهداية ؛ لبدر الدين محمود العَيْنِي(ت٨٥٥هـ) ، دار الفكر، ط١، ١٩٨٠مـ.
١٢. تاج التراجم ؛ أبي الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت٨٧٩هـ). ت: محمد خير رمضان ، دار القلم، ط١، ١٩٩٢م.
١٣. تاريخ بغداد ؛ لأحمد بن علي الخطيب (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ، وأيضاً: ت: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٤. تاريخ جرجان ؛ لحمزة بن يوسف الجرجاني (ت٣٤٥هـ)، ت: د.محمد عبد معيد خان، ط٣، ١٤٠١هـ، عالم الكتب ، بيروت.
١٥. تبيين الحقائق شرح كَنْز الدقائق ؛ لعثمان بن علي الزيلعي فخر الدين، المطبعة الأميرية بمصر، ط١، ١٣١٣هـ.
١٦. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ؛ لُمحمَّد عبد الرحمن المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧. تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب؛ لاسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، (ت٧٧٤هـ)، دار ابن حزم، ط٢: ١٤١٦هـ.
١٨. تحفة المحتاج بشرح المنهاج ؛ لابن حجر المكي الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، دار إحياء التراث العربي، وأيضاً: دار إحياء الكتب العربية.
١٩. التعليق الممجد على موطأ محمد؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ) ، ت: د . تقي الدين الندوي، دار السنة والسيرة بومباي ودار القلم دمشق، ط١ . ١٩٩١مـ.
٢٠. تقريب التهذيب؛ لأحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلاني (ت٨٥٢هـ)، ت: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦مـ.
٢١. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرَّافِعِي الكبير؛ لأحمد بن علي ابن حجر العَسْقَلاني (ت٨٥٢هـ). ت: السيد عبد الله هاشم. ١٣٨٤هـ. المدينة المنورة.
٢٢. تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت٧٤٢هـ) ، ت : بشار عواد. مؤسسة الرسالة . ط١. ١٩٩٢م.
٢٣. الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛ لعبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء القرشي(ت٧٧٥هـ). ت: عبد الفتاح الحلو. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢. ١٤١٣.

٢٤. حاشية قمر الأقمار على كشف الأسرار على المنار؛ لُمحَمَّد عبدالحليم اللَّكْنَوِيّ (ت١٢٨٥هـ). المطبعة الأميرية ببولاق. ١٣١٦.
٢٥. الحجة على أهل المدينة؛ لُمحمَّد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩)، ت: مهدي الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، مصورة عن طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية.
٢٦. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛ لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، دار السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ.
٢٧. حياة الحيوان الكبرى؛ لمحمد بن عيسى الدَّميريّ المصري الشَّافعيّ (ت٨٠٨هـ)، المكتبة الإسلامية.
٢٨. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرَّافِعِي؛ لعمر بن علي بن الْمُلَقِّن (ت٨٠٤هـ) ، ت: حمدي السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
٢٩. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرَّافِعِي؛ لعمر بن علي بن الْمُلَقِّن (ت٨٠٤هـ) ، ت: حمدي السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
٣٠. الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛ لمحمد بن علي الحصكفي الحنفي (ت١٠٨٨هـ)، مطبوع في حاشية رَدّ الْمُحْتَار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية.
٣١. الدر المنتقى في شرح الملتقى؛ لعلاء الدين مُحمَّد الحَصْكَفي (ت١٠٨٨هـ)، بهامش مجمع الأنهر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ.
٣٢. الدراية في تخريج أحاديث الهداية؛ لأحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلاني (ت٨٥٢هـ). دار المعرفة . بيروت. بدون تاريخ طبع.
٣٣. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة؛ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ)، دار الجيل.
٣٤. الذيل على العبر في خبر من غبر؛ لأبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم ابن العراقي (ت٨٢٦هـ)، ت: صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٩هـ.
٣٥. روضة المناظر في علم الأواخر لابن الشحنة ؛ ت: سيد محمد ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٧م.
٣٦. سنن ابن ماجه ؛ للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٧٣هـ)، ترقيم العالمية، إصدار الحاسبة،وأيضا : ت : محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر بيروت

٣٧. سنن أبي داود؛ لسليمان بن أشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) ،ت: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت.
٣٨. سنن البَيْهَقِي الكبير؛ لأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي(ت٤٥٨هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، ١٤١٤هـ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
٣٩. سنن الترمذي؛ لأبي عيسىٰ محمد بن عيسىٰ الترمذي (ت٢٧٩هـ)، ترقيم العالمية، إصدار الحاسبة.
٤٠. سنن الدَّارَقُطْنِي ؛ لعلي بن عمر الدَّارَقُطْنِي(ت٣٨٥هـ)، ت: عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت،١٣٨٦هـ.
٤١. سنن الدَّارَقُطْنِي ؛ لعلي بن عمر الدَّارَقُطْنِي(ت٣٨٥هـ)، ت: عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت،١٣٨٦هـ.
٤٢. سنن الدارمي؛ لعبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي التميمي السمرقندي، (ت٢٥٥هـ)، ت: حسين سليم، دار المغني، السعودية، ١٤١٢هـ.
٤٣. السنن الصغرىٰ؛ لأحمد بن حسين البيهقي(ت٤٥٨هـ)، ت: د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.
٤٤. سنن النَّسَائيّ الكبرىٰ؛ للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ، (ت٣٠٣هـ)، ترقيم العالمية، إصدار الحاسبة، وأيضا : ت : د عبد الغفار البنداوي وسيد كسروىٰ حسن ، ط ١ ،١٤١١ هـ دار الكتب العلمية بيروت .
٤٥. سنن سعيد بن منصور؛ لسعيد بن منصور (ت٢٢٧)، ت: د.سعد أل حميد. دار العصيمي. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.
٤٦. صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان؛ لمحمد بن حِبَّان التميمي(٣٥٤هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٤٧. صحيح ابن خزيمة؛ لمحمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (ت٣١١هـ) ت: د.محمد مصطفىٰ الأعظمي، ١٣٩٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٤٨. صحيح الْبُخَارِيّ ؛ لمحمد بن إسماعيل البُخَارِيّ،(ت٢٥٦هـ) ،ترقيم العالمية، إصدار الحاسبةوأيضا : ت : د . مصطفىٰ البغا ، دار ابن كثير واليمامة .
٤٩. صحيح مسلم؛ لمسلم بن الحجاج القُشَيْرِيّ النَّيْسَابوريّ (ت٢٦١هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٠. ضعفاء العقيلي؛ لمحمد بن عمر العقيلي (ت٣٢٢هـ)، ت: د. عبد المعطي قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
٥١. طبقات الحنفية ؛ لعلي بن أمر الله قنالي زاده ابن الحنائي (ت٩٧٩هـ)؛ ت: سفيان عايش وفراس خليل، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٥هـ.
٥٢. طبقات الشافعية ؛ لعبد الرحيم بن الحسين الأسنوي (ت٧٧٢هـ)، ت: كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٥٣. طبقات الفقهاء؛ لأبي إسحاق الشِّيرازي (ت٤٧٦هـ)، ت: خليل الميس، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ طبع.
٥٤. طبقات المفسرين لمحمد الداودي(ت٩٤٥هـ)، ت: علي محمد،مكتبة وهبة، مصر.ط. ١٣٩٢هـ.
٥٥. طرب الأماثل بتراجم الأفاضل؛ لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة مطبع دبدبة أحمدي، لكنو، ١٣٠٣هـ.
٥٦. ظفر الأماني بشرح مختصر الشريف الجرجاني: لعبد الحي عبدالحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٣، ١٤١٦هـ.
٥٧. عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات؛ لزكريا بن محمد بن محمود القزويني، المكتبة الإسلامية.
٥٨. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية؛ لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي جمال الدين (ت٥٩٧هـ)، ت : إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، ط٢، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.وأيضا : ت : خليل الميس . دار الكتب العلمية ط ١ ١٤٠٣م
٥٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛ لأبي محمد محمود بن أحمد العَيْنِي بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، مصورة عن الطبعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٠. عون المعبود شرح سنن أبي داود؛ لمحمد شمس الحق آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ
٦١. فتح القدير للعاجز الفقير على الهداية؛ لمحمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت٨٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر.

٦٢. فتح باب العناية بشرح النقاية ؛لعلي بن سلطان محمد القاري (ت١٠١٤هـ)، ت: محمد نزار وهيثم نزار، دار الأرقم. ط١. ١٤١٨هـ.
٦٣. الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛ لعبد الحي عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ.
٦٤. الكامل في التاريخ؛ لعلي بن محمد ابن الأثير الجزري (ت٦٣٠هـ)، دار الكتاب العربي.
٦٥. كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار؛ لمحمود بن سليمان الكفوي (ت نحو٩٩٠هـ). من مخطوطات المكتبة القادرية. بغداد. برقم (١٢٤٢).
٦٦. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث؛ لإسماعيل بن محمد العجلوني (ت١١٦٢هـ) ت: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة. بيروت. ط.٤. ١٤٠٥هـ.
٦٧. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لمصطفى عَبْد الله القسطنطيني الرومي الحَنَفِي حاجي خَلِيفَة (ت١٠٦٧هـ). دار الفكر.
٦٨. المجتبى شرح القدوري؛ لمختار بن محمود الزَّاهِدِيّ الغَزمِيْني (ت٦٥٨هـ)، من مخطوطات المكتبة القادرية.
٦٩. المجتبى من السنن ؛ لأحمد بن شعيب أبو عبد الله النسائي(٢١٥-٣٠٣)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٧٠. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛ لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، ١٤٠٧هـ، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، بيروت.
٧١. المختصر الكبير في سيرة الرسول ﷺ؛ لعبد العزيز بنم محمد، ابن جماعة الكتاني، (ت٧٦٧هـ)، ت: سامي مكي العاني، دار البشير، ط١: ١٩٩٣هـ.
٧٢. مرآة الجنان وعبر اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان؛ لعبد الله بن أسعد اليافعي (ت٧٦٨هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٧٠م.
٧٣. مراسيل أبي داود؛ لسليمان بن أشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٧٤. مستخرج أبي عوانة؛ ليعقوب بن إسحاق الاسفرائيني أبي عوانة (ت٢١٦هـ)، ت: أيمن بن عارف، دار المعرفة، بيروت، ط١.
٧٥. مستخرج أبي عوانة؛ ليعقوب بن إسحاق الاسفرائيني أبي عوانة (ت٢١٦هـ)، ت: أيمن بن عارف، دار المعرفة، بيروت، ط١.

٧٦. المستدرك على الصحيحين ؛لمحمد بن عبد الله الحاكم (ت٤٠٥هـ)؛ ت: مصطفى عبد القادر. دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٧٧. مسند أبي حنيفة لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ). ت: نظر محمد الفاريابي. مكتبة الكوثر. الرياض. ط١. ١٤١٥هـ.
٧٨. مسند أبي حنيفة ؛ لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، ت: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.
٧٩. مسند أبي حنيفة رواية الحصكفي؛ لأبي حنيفة النعمان، ت: عبد الرحمن محمود.
٨٠. مسند أحمد بن حنبل ؛ لأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
٨١. مسند البَزَّار (البحر الزخار)؛ لأبي بكر أحمد بن عمرو البَزَّار (ت٢٩٢هـ)، ت: د. محفوظ الرحمن، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
٨٢. مسند الحارث ؛ للحارث بن أبي أسامة (ت٢٨٢هـ)، ت: د. حسين الباكري، مركز خدمة السنة، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ. ط١.
٨٣. مسند الحميدي؛ لعبد الله بن الزبير الحميدي (ت٢١٩هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية ودار المتنبي، بيروت والقاهرة.
٨٤. مسند الشَّافِعيّ؛لإمام محمَّد بن إدريس الشَّافِعيّ (ت٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٥. مسند الشاميين؛ لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبَرَاني (٣٦٠هـ)، ت: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٨٦. مسند عبد بن حميد لعبد بن حميد بن نصر الكسي (ت٢٤٩هـ)، ت: صبحي السامرائي، مكتبة السنة، القشاهرة، ١٤٠٨هـ، ط١.
٨٧. مشكل الآثار؛ لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، مجلس دائرة النظامية، الهند، حيدر آباد، ط١، ١٣٣٣هـ
٨٨. المصنف : لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٨٩. المصنف في الأحاديث والآثار لعبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ (ت٢٣٥هـ) ت: كمال الحوت، ط،١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.

٩٠. معجم أبي يعلىٰ؛ لأحمد بن علي بن المثنىٰ الموصلي (ت٣٠٧هـ)، ت: إرشاد الحق، إدارة العلوم الأثرية، فيض آباد، ط١، ١٤٠٧هـ.
٩١. المعجم الأوسط ؛ لسليمان بن أحمد الطبراني(ت٣٦٠هـ)، ت: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
٩٢. معجم الشيوخ؛ لمحمد الصيداوي (ت٤٠٢هـ)، ت: الدكتور عمر تدمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٩٣. المعجم الصغير ؛ لسليمان بن أحمد الطَّبَرَانِي (ت٣٦٠هـ)، ت: عمر شكور محمود، ط١، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان.
٩٤. المعجم الكبير ؛ لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(ت٣٦٠هـ)، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، مطبعة الزهراء الحديثة ، الموصل.
٩٥. معجم المؤلفين؛ لعمر كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
٩٦. معرفة السنن والآثار؛ لأحمد بن الحسين الخُسْرَوْجِردي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.
٩٧. المغني في أصول الفقه؛ لعمر بن محمد الخبازي (ت٦٩١هـ)، ت: د. محمد مظهر بقا، جامعة أم القرىٰ، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣هـ.
٩٨. مفتاح السعادة ومصباح السيادة ؛لأحمد بن مصطفىٰ طاشكبرىٰ زاده (ت٩٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥.
٩٩. مقدمة الهداية؛ لعبد الحي اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، ديوبند سهارنيور، ١٤٠١هـ.
١٠٠. المنتقىٰ شرح الموطأ؛ لسليمان بن خلف الباجي الأندلسي (٤٧٤هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
١٠١. المنهل الصافي والمستوفىٰ بعد الوافي؛ ليوسف بن تغري بردي الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (ت ٨٧٤هـ)، ت: دكتور محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٠٢. موطأ مالك بن أنس؛ (ت١٧٩هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي . مصر.

١٠٣. موطأ محمد ؛لمحمد بن الحسن الشيباني، ت: د. تقي الدين الندوي، دار السنة والسيرة بومباي ودار القلم دمشق. ط١. ١٩٩١مـ.
١٠٤. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة؛ ليوسف بن تغرة بردة الأتابكي (ت٨٧٤هـ) وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.
١٠٥. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية؛ لعبد الله بن يوسف الزَّيْلَعِي (ت٧٦٢هـ)، ت:محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.
١٠٦. نظم المتناثر من الحديث المتواتر؛ لأبي عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ(الكتاني)(ت: ١٣٤٥هـ)، ت: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، ط٢.
١٠٧. النور السافر عن أخبار القرن العاشر؛ لمحيي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروسي (ت١٦٢٨م)، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٩٨٥م.
١٠٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ لأحمد بن محمد ابن خَلكان (ت٦٨١هـ)، ت: د.إحسان عباس، دار الثقافة ، بيروت.

* * *

الموضوعات

* * *